المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

بابوات مصر

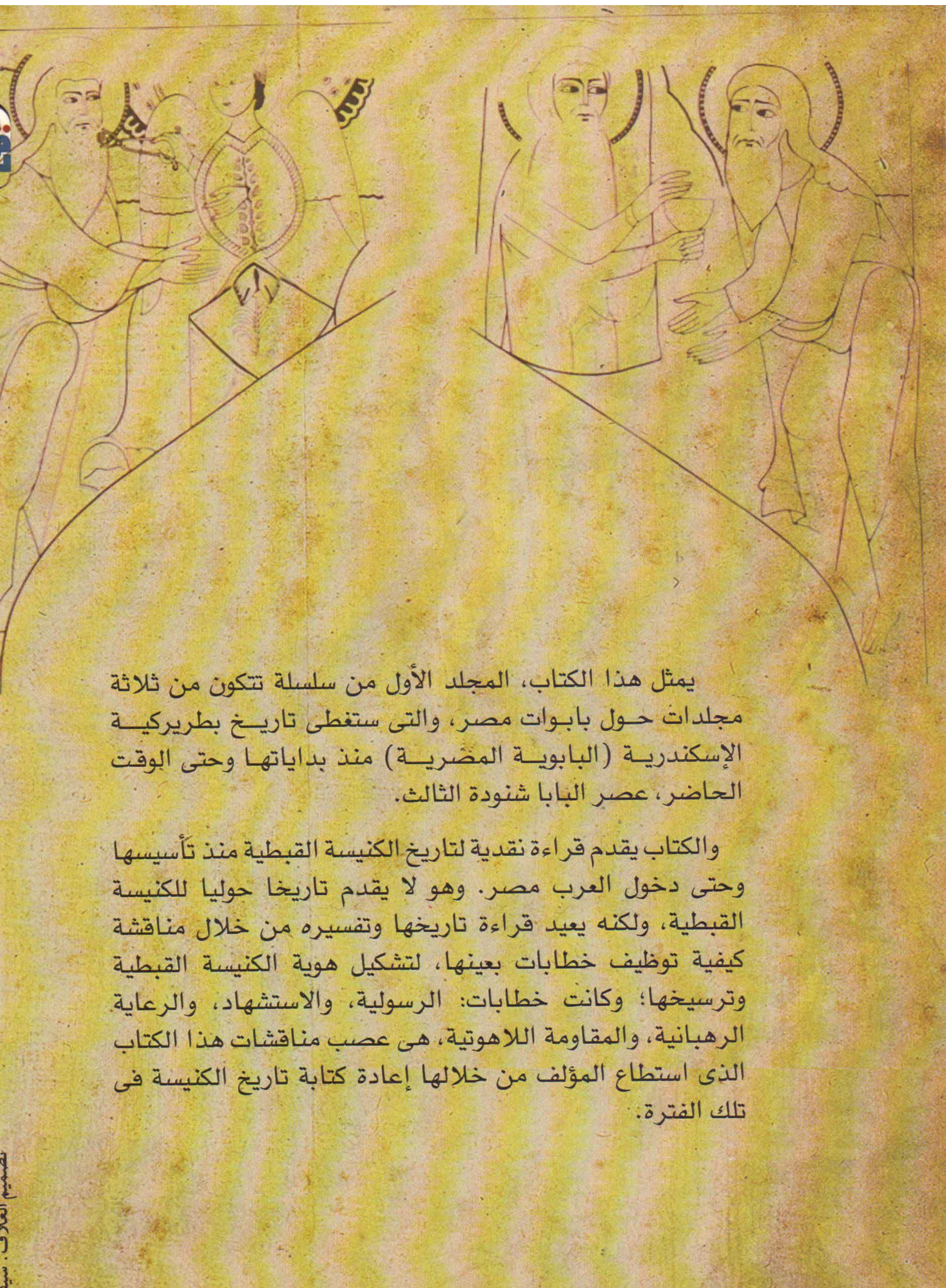
(1) البابوية القبطية المبكرة

الكنيسة المصرية وقيادتها فى أواخر العصر القديم

تحرير: ستيفين ديفيز ترجمة: مجدى جرجس



2073



يمثل هذا الكتاب، المجلد الأول من سلسلة تتكون من ثلاثة مجلدات حول بابوات مصر، والتى ستغطى تاريخ بطريركية الإسكندرية (البابوية المصرية) منذ بداياتها وحتى الوقت الحاضر، عصر البابا شنودة الثالث.

والكتاب يقدم قراءة نقدية لتاريخ الكنيسة القبطية منذ تأسيسها وحتى دخول العرب مصر. وهو لا يقدم تاريخا حوليا للكنيسة القبطية، ولكنه يعيد قراءة تاريخها وتفسيره من خلال مناقشة كيفية توظيف خطابات بعينها، لتشكيل هوية الكنيسة القبطية وترسيخها؛ وكانت خطابات: الرسولية، والاستشهاد، والرعاية الرهبانية، والمقاومة اللاهوتية، هى عصب مناقشات هذا الكتاب الذى استطاع المؤلف من خلالها إعادة كتابة تاريخ الكنيسة فى تلك الفترة.

تصميم الغلاف: سيف جمال

بابوات مصر

(١) البابوية القبطية المبكرة

(الكنيسة المصرية وقيادتها في أواخر العصر القديم)

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2073
- بابوات مصر: (١)البابوية القبطية المبكرة
(الكنيسة المصرية وقيادتها فى أواخر العصر القديم)
- ستيفين ديفيز
- مجدى جرجس
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:
THE EARLY COPTIC PAPACY:
The Egyptian Church & Its Leadership in Late Antiquity
Edited by: Stephen J. Davis

113 Sharia Kasr El Aini, Cairo, 11511, Egypt
420 Fifth Avenue, New York, NY 10018, USA
www.aucpress.com

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

بابوات مصر

(١) البابوية القبطية المبكرة

الكنيسة المصرية وقيادتها في أواخر العصر القديم

تحرير: ستيفين ديفيز

ترجمة: مجدي جرجس



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ديفيز، ستيفين
بابوات مصر: البابوية القبطية المبكرة (الكنيسة المصرية وقيادتها في أواخر العصر القديم)/ تحرير: ستيفين ديفيز، ترجمة: مجدي جرجس؛
ط ١ – القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣
٣٦٤ ص، ٢٤ سم
١ – الكنيسة المسيحية – تاريخ
٢- مصر – تاريخ – العصر الحديث
(أ) جرجس، مجدي (مترجم)
(ب) العنوان
٢٧٦,١

رقم الإيداع: ١٧٩٩ /٢٠١٢
الترقيم الدولى: I.S.B.N - 978 - 977 - 704 - 918 - 4
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

قائمة الأشكال

مقدمة المترجم

يسعدنى أن أقدم لقراء العربية هذا الكتاب المهم (والمثير للجدل) حول فترة مهمة من تاريخ مصر، وعلى الرغم من أن العمل ينصب فى مجمله على مؤسسة "البابوية المصرية"، فإن منهج المؤلف وطريقته فى تناول هذا الموضوع تجعل العمل يتخطى تاريخ البابوية المصرية إلى تاريخ مصر وعلاقاتها المتعددة والمتشابكة مع دول وشعوب أخرى فى حوض البحر المتوسط، استطاع المؤلف بمهارة وحنكة و"دهاء!" أن يكتب تاريخًا حيًا يجدل فيه مناحىَ شتى: الدين، والسياسة، والاقتصاد، والجغرافيا، والثقافة، والحشد الشعبى.

قد يصدم هذا العمل الكثيرين؛ حيث إنه يمثل قراءة نقدية غير عاطفية لتاريخ الكنيسة، ومن ثم لا يتورع الكاتب عن أن يتناول شخوصًا عُمدًا فى تاريخ الكنيسة، بل من أهم قديسيها، بطريقة نقدية، عندما يتناول الجانب غير الروحى فى حياتهم وسياساتهم، وبخاصة المناورات السياسية والثقافية التى ميزت تلك الفترة، ولكن مثل هذه الأعمال مطلوب بشدة، حتى لا ننغلق على قراءاتنا الخاصة المتعاطفة مع تاريخنا.

وهذا العمل لا يقدم تاريخًا حوليًا للبطريركية القبطية، ولكنه يتتبع كيفية تشكل هوية البطريركة المصرية، وما الأسس التى قامت عليها؟ وفى هذا الشأن تتبع المؤلف سلة من الخطابات (Discourses) رأى أنها كانت أسس تشكيل هوية وشخصية البابوية المصرية، وهى خطابات: الرسولية، والاستشهاد، والرعاية الرهبانية، والمقاومة اللاهوتية، وخلال تتبعه لهذه الخطابات بين المؤلف أن استخدام كل خطاب على حدة، كان له تاريخه الخاص، وأن كل خطاب يمكن أن يوظف بطرق مختلفة، وربما متناقضة، وفق ظروف تاريخية وثقافية معينة.

ولتحقيق هذه المهمة الشاقة كان على المؤلف أن يستخدم مناهج وأطرًا نظرية متنوعة؛ فعلى سبيل المثال وظف المؤلف نظرية (ما بعد الكولونيالية) لفهم وتفسير المقاومة اللاهوتية للقبط ضد الخلقيدونية فيما بعد مجمع خلقيدونية ٤٥١م، وذلك بتوصيف الكنيسة الخلقيدونية كمستعمر "كنسى" حاول أن يفرض هيمنته على غالبية المصريين، ومن ثم نظر المؤلف إلى الكتابات اللاهوتية التى أنتجها رجال الكنيسة القبطية خلال هذه الفترة فى هذا الإطار، وأعمل جهده فى تفسيرها من منطلق سياسى ثقافى.

توقف المؤلف كثيرًا عند فترة البابا ديمتريوس (١٨٩-٢٣١م) باعتبارها فترة مفصلية وحاسمة فى تاريخ الكنيسة القبطية، وأسهب فى تتبع خطاب "الرسولية" (أى نسبة أصول الكنيسة إلى رسل السيد المسيح)، وناقش كيفية تأسيس ديمتريوس لرسولية الكنيسة المصرية ونسبتها إلى القديس مرقس، ومن ثم يعيد المؤلف شرح وتفسير البيئة التى أنتجت فيها كتابات لاحقة تسير على هذا النهج، ومن ثم يناقش المؤلف قضية الفرق المسيحية الأخرى التى ظهرت آنذاك، وكانت لها رؤى مسيحية مختلفة (مثل الغنوصية)، تمكنت المؤسسة الرسمية (الكنيسة) من تهميشها، وخلق توجه رسمى متفق عليه للإيمان الأرثوذكسى. وفى هذا الإطار يقدم المؤلف تاريخًا لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية، ليس كمؤسسة علمية، ولكن كمؤسسة سلطة يسعى البطاركة للسيطرة عليها كأسلوب من أساليب توطيد سلطاتهم. نال خطاب المقاومة اللاهوتية اهتمامًا كبيرًا أيضًا، ومن ثم كان على المؤلف أن يتحرك فى أنحاء مختلفة لتتبع رحى الجدل اللاهوتى المحتدم وخلفياته السياسية والاقتصادية والثقافية عبر مدن وقرى الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وهكذا يسير الكتاب فى معظم صفحاته فى تقديم قراءة نقدية لتاريخ البابوية المصرية، مستعينًا بكم كبير ومتنوع من المصادر والدراسات، كان من أهمها قطع فنية متناثرة فى متاحف عدة، حاول من خلالها أن يعيد تجميع الصورة، ويدمجها فى السياق العام لتاريخ تلك الفترة.

وصف المؤلف رحلته مع هذا العمل بأنها رحلة "حج" مع باباوات الإسكندرية، ولكن هذا الوصف لا ينطبق على هذا العمل؛ حيث الحج يُقصد به التبرك والدعاء فى سكون وإذعان، ولكن هذه الرحلة مع الباباوات لم تكن على هذا النحو، بل كانت بمثابة إعادة النظر فى مزارات رحلة الحج هذه، ومسارها!

تكمن أهمية هذا العمل فى الكم الهائل من المصادر والمراجع التى يقدمها عند كل قضية يتناولها، ولذلك يشكل هذا العمل بيبليوجرافية شاملة تغطى هذه الفترة، باستثناء الكتابات العربية، ومن ثم كان اهتمامى الفائق بهذه الحواشى ليستفيد منها من يتطلع إلى مزيد من البحث والدراسة.

... يجب أن أشير إلى أن العمل مشحون بمصطلحات لاهوتية وكنسية وفلسفية، وبالأكثر أسماء لشخصيات شهيرة على الصعيد المسكونى، وكانت المهمة شاقة وعسيرة فى كيفية التعامل مع الأسماء (على وجه الخصوص)؛ حيث إن الفترة المبكرة من تاريخ الكنيسة حتى عام ٤٥١م، هى تراث مشترك لمعظم المسيحيين، وتباينت بشكل كبير طريقة كتابة الأسماء والفرق المختلفة؛ حيث تتعدد الكتابات العربية فى كنائس ومذاهب عدة فى المنطقة العربية، بل حتى داخل البلد الواحد (مصر على سبيل المثال) تتعدد طرق كتابة الأسماء وفقًا للمذهب العقدى، وعلى ذلك اخترت أن ألتزم بطريقة كتابة الأسماء وفقًا لأقدم نص عربى أُنتج فى الكنيسة المصرية وهو كتاب تاريخ البطاركة.

آمل أن يسهم هذا الكتاب فى إثراء المناقشة حول هذه الفترة المهمة من تاريخ مصر.

مجدى جرجس

مقدمة المحررين

يمثل القبط أتباع الكنيسة المصرية الأرثوذكسية أكبر طائفة مسيحية الآن في الشرق الأوسط، لقد احتفت الكنيسة القبطية خلال تاريخها الطويل، بسلسلة نسب ممتدة لأساقفة الإسكندرية، الذين حملوا لقب بطريرك أو بابا، ولقب "بابا" مشتق بالأساس من الكلمة اليونانية "باباس" **papas**، التى تعنى "أبًا". أصبح لقب "بابا" لقبًا رسميًا شرفيًا لرئيس أساقفة الإسكندرية منذ منتصف القرن الثالث الميلادى، حدث ذلك قبل نحو خمسين عامًا من استخدام هذا اللقب لرئيس أساقفة روما - وفقًا لأول دليل على استخدامه كلقب فى روما. وقد تعدد وتبدل حكم مصر خلال ألفى العام الماضيين: من الرومان إلى البيزنطيين ثم الفرس، والعرب والعثمانيين، والفرنسيين، والإنجليز، وأخيرًا الحكم المصرى، وخلال كل هذه التقلبات والمتغيرات ظل وجود وتمثيل البطاركة القبط رمزًا للاستمرارية التاريخية للكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ويطرح هذا التمثيل سؤالاً أساسيًا حول الكيفية التى تشكلت بها الهوية القبطية الدينية والثقافية، وعلاقتها بالقيادة الكنسية، كيف أدى تاريخ البطاركة المصريين دورًا فعالاً كصرح وعلامة مميزة للهوية المسيحية فى مصر؟

تزايد الاهتمام بالتراث الثقافى القبطى خلال العقود الأخيرة، وبالفعل شهد النصف الثانى من القرن العشرين تقدمًا ملحوظًا فى دراسة المسيحية المصرية، ولقد كان لاكتشاف المكتبة الغنوصية فى نجع حمادى، ومخطوطاتها المكتوبة باللغة القبطية دور مهم فى تشجيع كثير من الباحثين على دراسة اللغة القبطية والأدب القبطى، كما أسهمت المعارض العديدة للفن القبطى التى أقيمت فى مدن كبرى مثل: فيينا، باريس، ميونيخ، جنيف، زيوخ - فى زيادة الاهتمام بين غير

المتخصصين بمواد الثقافة القبطية بمصر، علاوة على ذلك قد اكتشفت بقايا أثرية ووثقت بعناية، فى مواقع متعلقة بالرهبنة المصرية، وبمواقع المزارات، تشمل: أبو مينا، ومنطقة كيليا، وأتريب، والنقلون، وأنصنا، وإسنا، كما كان لتطبيق طرق حديثة فى الترميم والصيانة فى عدد من الأديرة المصرية دور فى اكتشافات جديدة لرسوم جدارية قبطية جميلة، كان آخرها جداريات بدير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر، وأخرى بدير السريان بوادى النطرون، من ناحية أخرى كان لتأسيس الجمعية الدولية للدراسات القبطية، وظهور الموسوعة القبطية - أثر كبير فى تقدم المعرفة بالثقافة القبطية بين الباحثين فى هذا المجال.

ومع ذلك، وعلى الرغم من كل هذه العوامل المهمة، فإن من دواعى الدهشة أن الدراسات الخاصة بتاريخ القبط عامة، وبتاريخ كرسى الإسكندرية - خاصة - ما زالت جد قليلة ونادرة، إن آخر معالجة تاريخية شاملة لقادة الكنيسة المصرية من العصور الأولى وحتى العصر الحديث يعود تاريخها إلى عام ١٨٤٧م!! وهى دراسة **J. M. Neale, The Patriarchate of Alexandria** (بطريركية الإسكندرية)، لقد حدث تغيير كبير، خلال القرن والنصف الماضيين، بعد نشر دراسة **Neale** فى تطبيق المناهج التاريخية، وظهرت مصادر جديدة قيمة.

المصدر الأساسى الكلاسيكى لدراسة تاريخ بطاركة الكنيسة القبطية هو الحولية العربية "تاريخ البطاركة"، وهو تجميع متسلسل تم فى فترات متعددة لسير (تشمل مصادر تاريخية وتقاليد) كل بطريرك من بطاركة الإسكندرية. وبالرغم من أن كتاب التاريخ العربى للبطاركة قد بدأ تحريره فى القرن الحادى عشر الميلادى، فإن تقليد كتابة سير البطاركة وإضافتها إلى النص الأصلى استمرت، حتى إن الكتاب يصل بسير البطاركة إلى القرن العشرين، بالطبع هذه الحولية ستكون مصدرًا تاريخيًا قيمًا للمجلدات الثلاثة لهذه السلسلة - ولو أنه يمثل مشكلة فى بعض الأحوال، ولكن هدف هذه السلسلة ليس إعادة نشر كتاب سير البطريركية

أو تنقيح محتوياته وإعادة هيكلته، وإذا قمنا بذلك فعلاً، نكون قد أضعنا فرصة ذهبية لإنتاج قراءة جديدة نقدية لهذا التاريخ، والوقت الآن مناسب لمعالجة جديدة تعتمد على المنجزات الحديثة لمنظومة العلوم والمعارف، التى تشمل علم اللاهوت، والتاريخ الاجتماعى، وعلم البردى، والآثار، والفنون، والدراسات الأدبية، والنقد الأيدولوجى والثقافى.

هذا الكتاب: "بابوات مصر: تاريخ الكنيسة القبطية وبطاركتها من القديس مرقس حتى البابا شنودة الثالث" يمثل هذه المحاولة. تعتمد المجلدات الثلاث لهذه السلسلة على خبرة ومعرفة باحثين كرسوا جهودهم لدراسة المسيحية فى مصر، ومن خلال معيشتهم وعملهم فيها ألفوا عن حب المكونات الثقافية والحياة المؤسساتية للكنيسة القبطية. المجلد الأول "تاريخ البابوية القبطية من بداياتها حتى ظهور الإسلام فى القرن السابع الميلادى"، يقوم بكتابته ستيفين ديفيز، وهو يُدرس حاليًا المسيحية فى أواخر العصور القديمة، بقسم الدراسات الدينية بجامعة ييل بالولايات المتحدة الأمريكية، والمجلد الثانى من هذه السلسلة، الذى يغطى الفترة من ظهور الإسلام وحتى العصر العثمانى وتولاه مارك سوانسون – خبير فى التراث العربى المسيحى اللاهوتى – وهو يدير برنامج الدراسات الإسلامية، ويُدرس تاريخ الكنيسة المبكر والوسيط بمعهد لوثر بمينابوليس بالولايات المتحدة الأمريكية، والمجلد الثالث حول البابوية القبطية فى العصر الحديث، منذ العصر العثمانى وحتى الوقت الحاضر، قام بكتابته ثلاثة باحثين: مجدى جرجس (دكتوراه من جامعة القاهرة) متخصص فى المصادر الوثائقية القبطية فى العصر العثمانى؛ مايكل شيللى المدير السابق للدراسات العليا بالمعهد اللاهوتى الإنجيلى بالقاهرة، ومتخصص فى تاريخ العلاقات المسيحية الإسلامية، ونللى فان دورن أستاذ الدراسات الدينية بجامعة فالبريسو بالولايات المتحدة الأمريكية، والمتخصصة فى الدراسات الإسلامية، والتاريخ الحديث للكنيسة القبطية. إن الطبيعة التعاونية لهذه

السلسلة قُصد منها تعظيم الاستفادة من خبرة كل باحث فى الفترة المتخصص فيها، وفى نفس الوقت أيضًا المبادرة لخلق مجال تتلاقح وتتحاور فيه تخصصات بينية مختلفة لدراسة المسيحية فى مصر.

نأمل أن تستقطب هذه المجلدات الثلاثة التى كتبها خبراء أكاديميون، ولكن بأسلوب جذاب - اهتمام قطاع عريض من القراء، ويستفيدون منها، آملين أن يشمل باحثين، ومدرسين، وطلابًا، وأيضًا أشخاصا مهتمين بمعرفة أكثر عن القبط فى مصر.

أخيرًا، وبصفتنا محرري هذه السلسلة نود أن نعبر عن شكرنا لمطبعة الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وبصفة خاصة **Mark Linz** و **Neil Hewison** لسعة أفقهم وإيمانهم الشديد بهذا المشروع، وهذا العمل يقف شاهدًا على حرفيتهم العالية، وتفانيهم فى عملهم.

ستفين ديفيز

جودت جبره

٦ نوفمبر ٢٠٠٣

تمهيد

يمثل هذا الكتاب: البابوية القبطية المبكرة المجلد الأول من سلسلة تتكون من ثلاثة مجلدات حول بابوات مصر، التى ستغطى تـاريخ بطريركيـة الإسـكندرية (البابوية المصرية) منذ بداياتها وحتى الوقت الحاضر، عصر البابا شنودة الثالـث، وكما ذُكر فى مقدمة المحررين، فقد تأخر إنتاج مثل هذه الدراسة لوقـت طويـل، فأحـدث معالجة متكاملـة حول هـذا الموضـوع باللغة الإنجليزيـة هى دراسة **J. M. Neal** "بطريركية الإسكندرية" التى طبعت منذ أكثر من قرن ونصف فى عام ١٨٤٧م[١].

وفيما يتعلق بالفترة الزمنية موضع الدراسة فى هذا المجلد الأول – سنواجه فجوة مماثلة فى تاريخ الدراسات التى تناولتها. قدم إدوارد ر. هاردى فـى كتابـه "مصر المسيحية، الكنيسة والناس: المسيحية والقومية فى بطريركية الإسـكندرية، ١٩٥٢" – دراسة تفصيلية حول الكنيسة المصرية وبطاركتها فى الفترة المبكـرة، ويركز بشكل خاص على الفترة ٣٢٥– ٦٤١م. ومع ذلك، فقد مضى على كتابـه أكثر من خمسيـن عامًا، ومن ثم يـعتبر قديـمًا فى منهجـه ومـصـادره[٢]. اختار الباحثون الآخرون العاملون فى هذا المجال، إما التخصيص الشديد أو التعميم

---

(1) J. M. Neale (*The Patriarchate of Alexandria* (2 volumes; London: Joseph Masters, 1847)

(2) Hardy, *Christian Egypt: Church and People: Christianity and Nationalism in the patriarchate of Alexandria* (New York: Oxford University Press, 1952).

يبدو هاردى – إلى حد ما – متسرعًا فى أحكامه فى نظريته حول "القومية" المصرية التى ظهرت فـى القرن الرابع وحتى القرن السابع الميلادى؛ لمعالجة أكثر دقة لهذه القضية: انظر الفصل الرابع من هـذا الكتاب.

الواسع؛ فبعضهم اختار أن يركز بشكل ضيق على قرن محدد من تاريخ بطريركية الإسكندرية[١]، والبعض الآخر بالغ فى التعميم، وأخذ على عاتقه أن يحكى تاريخ المسيحية فى مصر فى الفترة المبكرة، دون التركيز بشكل رئيسى على الدور القيادى للبابوات القبط[٢]، فى هذا الكتاب سأحاول أن أسد هذه الفجوة بتحليل معمق لتطور البابوية القبطية منذ بداياتها وحتى ظهور الإسلام، كيف تطور الكرسى البابوى، كمؤسسة اجتماعية ودينية، خلال الستة القرون والنصف الأولى من تاريخه؟ كيف تعكس التطورات التى شهدتها بطريركية الإسكندرية، والتطورات الأوسع التى شهدتها الكنيسة المصرية ككل بنية سلطتها، وطرق التواصل، بالإضافة إلى تطور هويتها الاجتماعية والدينية؟

هدفى ببساطة من هذا الكتاب ليس إنتاجًا تاريخيًا نقديًا لتواريخ وأحداث وشخصيات هامة. وما أخشاه أن مثل هذا المنهج سيخطف الأبصار، وتنحنى له الهامات (ويشملنى هذا الأمر أيضًا). على العكس من ذلك أنا مهتم بكتابة ما يمكن أن أسميه تاريخًا استطراديًا للبابوية المصرية، تاريخًا يأخذ فى اعتباره الكيفية الخطابية والاجتماعية التى تشكلت (تكونت) بها بطريركية الإسكندرية فى ظروف وأوقات مختلفة من تاريخها. وحديثًا أولى الباحثون المهتمون بدراسة المسيحية فى أواخر العصور القديمة – اهتمامًا وتقديرًا كبيرًا لدور طرق الخطاب المختلفة

---

(1) Jean Maspero's fine monograph, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort l'empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des églises jacobites (518–616)* (Paris: Édouard Champion, 1923).

ولكن ماسبيرو يركز فقط على مواد كانت ذات قيمة منذ قرن مضى فى دراسته للقرن السادس وأوائل القرن السابع.

(١) انظر على سبيل المثال:

C. Wilfrid Griggs (*Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 CE* (Leiden: E. J. Brill, 1990)

بالرغم من أنه تطرق مرارًا إلى الدور القيادى لأساقفة الإسكندرية، فإنه كرس نفسه لمهمة أكبر لحكى "تاريخ المسيحية فى مصر منذ أصوله الأولى المدونة وحتى مجمع خلقيدونية فى العام ٤٥١م".

(التى يتحدث بها الناس) فى تشكيل إدراكهم الخاص بهويتهم الاجتماعية والدينية[١]؛ ففى إطار الجماعات الاجتماعية يمكن أن تقوم الخطابات بأدوار مختلفة؛ مثل التفاوض حول علاقات القوى وهياكل السلطة، وتثبيت قيم وممارسات مشتركة، وتعريف حدود الطائفة (الجماعة).

ومن ثم، ففى دراسة بطريركية الإسكندرية المبكرة سأفحص المصادر ليس فقط لمعرفة ما قام به البطاركة كقادة، ولكن لفهم الكيفية التى تمثلت من خلالها قيادتهم وأحداث حياتهم، أو – فى حالة كتاباتهم الخاصة – كيفية تعبيرهم عن أنفسهم، هذه الإستراتيجيات التمثيلية مشحونة بقيمة ثقافية، وفى هذا السياق يمكن أن نطرح أسئلة حول طرق تصوير ووصف البطاركة أدبيًا وفنيًا، وكيف أنها تعكس ظهور اهتمامات اجتماعية ولاهوتية داخل الكنيسة القبطية؟ بمعنى آخر: كيف شكلت مثل هذه الخطابات المتضمنة فى الأعمال الأدبية والفنية طريقة فهم الكنيسة لنفسها ولقادتها؟ فى هذا الكتاب سأناقش وأدلل على أن طرق وصف وتصوير البطاركة لأنفسهم وطرق وصف وتصوير طريقة قيادتهم من قبل الأجيال اللاحقة – تتضمن عناصر غاية فى الأهمية حول تشكيل الهوية (أو الهويات) المصرية المسيحية فى أواخر العصور القديمة.

---

(١) حول الوظائف "الأدائية" و"اللفظية" للحديث الاستطرادى، انظر:

Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), esp. 79–117.

هناك عمل رائد فى تطبيق "تحليل الخطاب" فى دراسة المسيحية فى أواخر العصور القديمة، وهو عمل:

Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (Berkeley: University of California Press, 1991)

حول العلاقة بين الخطاب والهوية فى أواخر العصور الوسطى، انظر، أيضًا:

Richard Miles, "Introduction," in *Constructing Identities in Late Antiquity* (London and New York: Routledge, 1999), 1–15.

شكر وتقدير

لقد كان هذا الكتاب بمثابة رحلة حج كريمة، بدأت فى القاهرة، واكتملت فى نيو هافن بولاية كونتيكيت، أثراها زملاء - حجاج - فى كلتا المحطتين، فكرة كتابة كتاب (آلت لتصبح سلسلة من ثلاثة مجلدات) حول باباوات مصر نبعت من خلال حوارات مع Neil Hewison وMark Linz فى مطبعة الجامعة الأمريكية بالقاهرة فى ربيع ٢٠٠١. وفى المقام الأول أود أن أقدم شكرى لهم (مع المحررين الآخرين بمطبعة الجامعة الأمريكية بالقاهرة)، وأعبر عن امتنانى لسعة أفقهم ومرونتهم، وتوجيههم خلال المراحل المختلفة للوصول بهذا العمل إلى شكله الحالى.

وإنى لمدين أيضًا لآخرين شاركونى حوارات قيمة في أثناء عملى فى هذا الكتاب، بحثًا وكتابة. وبصفة خاصة لا بد من ذكر زميلى فى تحرير هذه السلسلة جودت جبرة، وأيضًا المشاركين الآخرين فى هذه السلسلة: مارك سوانسون، مجدى جرجس، مايك شيللى، ونللى فان دورن - هاردر. حواراتنا التليفونية، خلال جلسة شاى، أو طعام - كان لها الأثر الكبير فى تدعيمى وتشجيعى، وأنا أتطلع إلى مزيد من العمل المثمر معًا فى المستقبل. فى المراحل الأخيرة من الكتابة والمراجعة، قرأ كل من مارك سوانسون، ديل مارتين، بنتلى لايتون، بول ديلى، وجودت جبرة، العمل كاملاً، وقدموا تعليقات واقتراحات تفصيلية.

كان لعيونهم الناقدة وخبراتهم العلمية أبلغ الأثر فى إخراج الكتاب فى شكله النهائى على هذا النحو.

وأخيرًا، كل التقدير لتلاميذى وزملائى بالمعهد اللاهوتى الإنجيلى بالقاهرة، وبجامعة ييل يستحقون أيضًا التقدير؛ فطالما أمدونى بـــرؤى متجـــددة (أو ارتبـــاك مطلوب!) ساعدنى على الحفاظ على حيوية منهجى فى التعامل مع هذه المادة.

من بين كل هؤلاء الأصدقاء والزملاء أود أن أخـــص زوجتـــى جينـــــى، وهى أكثر من أعتز دومًا بمشاطرتها الحوار فى الأمور الشخـــصية والمهنيـــــة. بوقتها ومهارتها كمصحح، وصبرها كمستمع مصحح، ساعدت زوجها خلال المراحـــل الصعبة فى رحلة حجه مع البابوات، وأنى بكل الحب أهدى لها هذا الكتاب.

ستيفين ديفيز
نيو هافن، كونتيكيت
٦ نوفمبر، ٢٠٠٣

قائمة المختصرات

ACO	Acta conciliorum oecumenicorum, ed. E. Schwartz. Berlin: Walter de Gruyter, 1924–1940.
ACO²	Acta conciliorum oecumenicorum. Second series. Berlin: Walter de Gruyter, 1984– .
ANF	Ante-Nicene Fathers, ed. A. Roberts and J. Donaldson. Buffalo: Christian Literature, 1885–1896. Repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1951–1956.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium, ed. J.-B. Chabot et al. Paris: Reipublicae; Leipzig: Harrossowitz, 1903– .
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vienna: Geroldi, 1866– .
FC	Fathers of the Church. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1947– .
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie, 1897– .
HE	Historia ecclesiastica (= Ecclesiastical History)
NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers, ed. P. Schaff et al. 2 series. New York: Christian Literature, 1887–1894. Repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952–1956.

PG Patrologia Graeca, ed. J.-P. Migne. 162 volumes. Paris, 1857–1886.

PL Patrologia Latina, ed. J.-P. Migne. 217 volumes. Paris, 1844–1864.

PO Patrologia Orientalis, ed. R. Graffin and F. Nau. Paris: Firmin-Didot, 1907–1922.

SC Sources chrétiennes, ed. H. deLubac, J. Daniélou, et al. Paris: Cerf, 1942– .

TU Texte und Untersuchungen. Berlin: Akademie, 1883– .

الفصل الأول

خلافة القديس مرقس
التقاليد الرسولية وأصول الكنيسة المصرية
(من القديس مرقس حتى البابا ديمتريوس)

يحتفظ متحف اللوفر بباريس بقطعة من العاج تعود إلى أوائل القرن السابع الميلادى (انظر اللوحة رقم ١)[١]، تصور القديس مرقسًا الإنجيلى جالسًا على كرسيه فى المقدمة ومحاطًا بمجموعة من الأساقفة المجتمعين معًا تحت بوابة المدينة، وفى الخلفية أشكال صغيرة لشخوص بشرية يستندون على نوافذ وشرفات منظر مصغر للمدينة – صورة مساكن مدينة الإسكندرية فى أواخر العصور القديمة – يسترقون السمع والنظر إلى الجمع المقدس المحتشد أسفلهم.

تنقل هذه القطعة الفنية السكندرية التى نحتت عشية الفتح العربى لمصر للمشاهد إحساسًا مجسدًا حيًّا ببروز الهوية الذاتية الناشئة للكنيسة القبطية وبطاركتها، خلال الستة القرون والنصف الأولى من وجودها. يظهر القديس مرقس على رأسه هالة القداسة، وحجمه مُكبر مقارنة بباقى الشخصيات، جالسًا مكرمًا وعلى الكرسى الرسولى، ممسكًا بإنجيله بيسراه، رافعًا يده اليمنى بإشارة البركة، يعتبر القديس مرقس هذا – وفقًا لتقاليد الكنيسة – مؤسس الكنيسة المصرية، وأول أسقف فى سلسلة من الأساقفة (المعروفين أيضًا ببطاركة أو بابوات الإسكندرية) سيخلفوه فى قيادة الكنيسة، وفى هذا الفصل ستكون التقاليد المسيحية المبكرة التى تحدثت عن شهرة القديس مرقس بأنه مؤسس كنيسة الإسكندرية، ستكون لها أولية المناقشة.

(1) Ivory relief, Musée du Louvre, inv. OA.3317; W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, 3rd edition (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1976), 96–97, no. 144; K. Weitzmann, *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1979), 544–546, no. 489; Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997), 200–201, figs. 21a–b, and 247; H. Leclercq, "Alexandrie, Archéologie," in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. F. Cabrol (Paris: Letouzey et Ané, 1907), I.1119–1120, fig. 273.

يُفهم من وجود الخمس والثلاثين أسقفًا، فى قطعة متحف اللوفر، الواقفين كخورس على شكل نصف دائرة حول القديس مرقس – أنهم يمثلون خلفاءه التالين كبطاركة – أو بابوات[1] – للإسكندرية، ولقد ساعد عدد الأساقفة المصورين هنا، الباحثين عن تاريخ هذا الأثر، ورجحوا زمن عمله إلى عصر البابا أنسطاسيوس السادس والثلاثين (٦٠٧-٦١٩م)، أو ربما نحت هذا العمل بمناسبة وفاته، وتجليس خليفته البابا أندرونيقوس فى عام ٦١٩م، والجدير بالملاحظة أن الفنان الذى نحت هذه القطعة العاجية صور خلفاء الكرسى المرقسى وكأنهم يقلدون القديس مرقس الإنجيلى حرفيًا، فالذين على يسار القديس مرقس (على يمين المشاهد للصورة) يمكسون نسخًا من إنجيل مرقس بأيديهم اليسرى (كما يفعل هو)، والذين على يمينه يرفعون أيديهم بإشارة صامتة بالبركة المقدسة (كما يفعل هو)، ومن ثم فسلطة البطاركة المصريين، خلال تاريخ الكنيسة القبطية تُفهم – وما زالت – على أنها مستمدة من تقليد فضائل القديس مرقس، ومن ارتباطها بسلسلة نسب مباشر للخلافة الرسولية.

يبدأ هذا الكتاب بالتنقيب عن الأيدولوجيات الكنسية الكامنة فى هذا العمل الفنى، الذى يعود إلى التاريخ المبكر للبابوية المصرية، لم تعكس القصص المتعلقة بتأسيس القديس مرقس لكنيسة الإسكندرية، والخطابات الخاصة بالخلافة الرسولية والسلطة البابوية، التصور الذاتى للكنيسة القبطية فى أواخر العصور القديمة فقط، بل ساعدت أيضًا على تشكيل تلك الهوية بطريقة حاسمة، كيف ومتى تطورت هذه

---

(١) لقب "بابا" (باللغة اليونانية "باباس" *papas*. التى تعنى "أبًا") استخدم فى وقت ما من القرن الثالث للإشارة إلى أسقف الإسكندرية، وأقدم مثل لاستخدامه ظهر فى كتابت ديونسيوس السكندرى (٢٤٧-٢٦٤)، حسبما حفظه لنا يوسابيوس، Eusebius, *HE* 7.7.4 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 644). وخلال الستة القرون والنصف الأولى من تاريخ الكنيسة المصرية صار لقبا "بابا" و"بطريرك" يستخدمان بشكل متبادل كألقاب شرفية لرئيس أساقفة الإسكندرية.

الروايات والخطابات؟ وماذا تخبرنا عن كيفية رؤية الكنيسة فى الإسكندرية (وبقية مصر) لدورها القيادى؟ وكما ذكرت فى تمهيد هذا الكتاب، فإنى أكرر أن موضوع هذا الكتاب ليس عن بطاركة الإسكندرية أنفسهم، بل عن تطور العلاقة بين البطاركة وبين كنيستهم، وبشكل أكثر دقة عن الخطابات المحيطة بالبطاركة (فى المصادر التاريخية، والطقسية وكتب السير)، وما تخبرنا به عن الهوية المتطورة لقيادة الكنيسة المصرية وعلاقتها بوضعها المحلى.

وفى هذا السياق، فإنه من المهم ألا نتجاهل تلك الصور الصغيرة لهؤلاء الذين يظهرون فى خلفية أفق المدينة، فى قطعة متحف اللوفر، الواقع أن مهمتنا فى هذا الفصل، وفى كل هذا الكتاب – أن نضع أنفسنا كمؤرخين فى نسيج هذا المشهد السكندرى؛ لنتسلق شرفاتهم، وننظر معهم إلى أسفل، ونسترق السمع لهمسات المجتمعين تحت بوابة المدينة، هذه الخطابات (الهامسة) – المتضمنة فى رسائل خاصة (وعامة)، وسير الشهداء والقديسين، وزخارف المخطوطات، وبالطبع التواريخ "الرسمية" للكنيسة – ستخبرنا بالكثير عن نشأة البابوية القبطية فى أواخر العصر القديم فى مصر، وستخبرنا بالأكثر عن الكيفية التى تشكلت بها هوية الكنيسة القبطية فيما يتعلق بقادتها.

التقاليد الخاصة بالقديس مرقس
وتأسيس الكنيسة المصرية

يرى القبط – وفقًا للتقاليد – أن القديس مرقسًا الإنجيلى هو مؤسس كنيستهم، وأول بطريرك فى سلسلة بطاركة الإسكندرية، ولكن ماذا نعرف عن مرقس كشخصية تاريخية؟ ماذا تشهد به المصادر المسيحية المبكرة حول ارتباط مرقس بكنيسة الإسكندرية الأولى؟ وأخيرًا، كيف نستفيد من دراسة تطور هذه التقاليد، لنعرف أكثر عن الهوية الناشئة لبطاركة الإسكندرية كخلفاء للقديس مرقس؟

البحث عن مرقس، الشخصية التاريخية:

بالرغم من أن كتابات العهد الجديد (الإنجيل) تعطينا بعض المعلومات عن مرقس، فإنها لا تربط بشكل مباشر بينه وبين البعثة التبشيرية المسيحية المبكرة إلى الإسكندرية، وحقيقة الأمر أنه لا يوجد أى ذكر لهذه البعثة التبشيرية فى العهد الجديد نفسه، مرقس (المعروف أيضًا فى سفر أعمال الرسل باسم يوحنا مرقس)[1] كان مرافقًا للمبشرين المسيحيين الأوائل: بولس وبرنابا، وتتضح بجلاء العلاقة القريبة التى تربط مرقسًا ببرنابا، بما فيها علاقات أسرية؛ فيُعرف مرقس فى الرسالة إلى كولوسى على أنه "ابن أخت برنابا" (الرسالة إلى كولوسى ٤: ١٠).

(١) انظر على سبيل المثال: سفر أعمال الرسل ١٢: ١٢، و ١٢: ٢٥ ("يوحنا الذى اسمه الآخر مرقس")، أعمال الرسل ١٥: ٣٧ ("يوحنا المدعو مرقس")، وأعمال الرسل ١٣:٥، و١٣: ١٣، يشير إليه ببساطة على أنه "يوحنا".

يتضح فى الأحداث المسجلة فى سفر أعمال الرسل أن مرقسًا رافــق أولا بولس وبرنابا فى رحلتهم الأولى إلى سلوكية وقبرص كخادم مساعد "وكان معهمــا يوحنا خادمًا" (سفر أعمال الرسل ١٣: ٥)، ثم بعد ذلك سافر معهم إلى بمفيلية فـــى آسيا الصغرى (الآن تركيا)، وهناك تركهم وعاد إلى أورشليم (سفر أعمال الرســل ١٣: ١٣). سببت مغادرة مرقس بمفيلية وعودته إلى أورشليم، فى وقت لاحــق - توترًا داخل جماعة الرسل، ويسجل كاتب سفر الأعمال أن بـــولس اقتــرح علـــى برنابا أن يقوموا برحلة تبشيرية ثانية ليتفقدوا الكنائس، فأراد برنابا أن يـصطحب معه مرقسًا ثانية، فرفض بولس بشدة أن يأخذ مرقسًا معهما "الــذى فارقهمـــا فـــى بمفيلية، ولم يذهب معهما للعمل" (سفر أعمال الرسل ١٥: ٣٦-٤١، وخاصة الآية رقم ٣٨)، وكنتيجة لهذا الاختلاف افترق بولس وبرنابا؛ فأخذ برنابا مرقـــسًا معـــه ثانية إلى قبرص، بينما عاد بولس إلى سوريا وكليكية (سفر أعمـــال الرســـل ١٥: ٣٩-٤٠). رواية سفر الأعمال لا تقدم لنا أية معلومات إضافية عن دور مرقس فى البعثات التبشيرية المسيحية الأولى[١].

يرتبط أيضًا اسم مرقس ببطرس الرسول أحد تلاميذ السيد المسيح، حسبما ورد فى نصوص العهد الجديد، ومصادر مسيحية مبكـــرة أخـــرى؛ ففـــى التحيـــة الختامية لرسالة بطرس الأولى (٥: ١٣) يبعث الكاتب إلى قرائه تحيـــات وســـلام من مرقس[٢]، ربطت التقاليد المسيحية الأولى حول كتابة إنجيل مرقس، بين مرقس

(١) يصف بولس فى إحدى رسائل الأصلية (الرسالة إلى فليمون ٢٤) مرقسًا كواحد من "العـــاملين معـــه." وفى رسالتين أخريين منسوبتين لبولس، ولكن ربما كتبت بواسطة تلاميذ من الجيل الثانى (الرسالة إلـــى أهل كولوسى ٤: ١٠- ١١، و الرسالة الثانية إلى تيموثاوس ٤: ١١) يشيد بمرقس بصفته أحـــد الـــذين كانوا نافعين لبولس فى خدمته.

(٢) بما أن اسم مرقس كان شعبيًا وشائعًا فى العالم الرومانى القديم؛ لذا تساءل بعض الباحثين عما إذا كـــان اسم مرقس المذكور فى رسالة بطرس الأولى، وهو نفسه مرقس المذكور فى سفر أعمال الرسل، انظر على سبيل المثال:

D. E. Nineham, *St. Mark* (Harmondsworth: Penguin Books, 1963), 39).

ويبدو من الصعوبة حسم هذه المسألة فى ضوء المعلومات القليلة الواردة فى أسفار العهد الجديد.

وشخصيــة بطــرس أيضًا، وبالرغم من أن كاتب الإنجيــل الثــانى لــم يُعــرف مطلقًا، أو يصرح باسمه، فى العمل نفسه، فإن التقاليد المبكرة علــى الأقــل منــذ بدايات القرن الثانى الميلادى - تنسب كتابة هذا الإنجيل إلى مرقس(١)، وظهر هذا التقليد الخاص بنسبة الإنجيل الثانى إلى مرقس لأول مــرة فــى كتابــات بابيــاس **(Papias)** أسقف هيرابوليس (١٢٠-١٣٠م)(٢)؛ حيث يصف بابياس قيام مــرقس، على الرغم من أنه لم يكن شاهد عيان لحياة المسيح، بدور "المترجم" أو "الناطق بلسان - المفسر" بطرس وهو يكتب هذا الإنجيل(٣)؛ يقول بابياس: إن مــرقــسًا "ســجل بشــكل دقيق - ولكن بغير نظام - الأشياء التى قالها أو فعلها السيد المسيح"، وهو بذلك قد اتبع نفس نهج بطرس "الذى اعتاد على تأليف تعليمه للاســتخدام العملــى، وليس فى شكل ترتيب منظم لأقوال السيد المسيح"، وما زال النقاش يدور حول مــا قدمه لنا بابياس وما إذا كان دليلاً يعول عليه حول عمليات كتابة الإنجيــل الثــانى وطريقة ترتيبه(٤). والحقيقة أن أحد الباحثين قد اقترح تفــسيرًا مفــاده: أن اهتمــام

---

(1) Robert A. Guelich, *Mark 1—8:26* (Word Biblical Commentary, Volume 34A; Dallas: Word Books, 1989), xxvii–xxviii.

يقول كل من Bo Reicke و Martin Hengel؛ استنادًا على أدلة بردية مسيحية قديمــة، بــأن عنــوان الإنجيل "بحسب مرقس" يدفع إلى الاعتقاد بأن هذا االإنجيل يعود تاريخه إلى أوائل القرن الثــانى علــى أقل تقدير:

(M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, trans. J. Bowden (Philadelphia: Fortress, 1985), 64–72; B. Reicke *The Roots of the Synoptic Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1986), 150–157, 161–166).

(2) Papias of Hieropolis, *The Sayings of the Lord Explained*, cited by the fourth-century historian Eusebius, *HE* 3.39.15 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.1 (1903), 290–292.

(٣) يدعى أيضًا الفيلسوف السكندرى المسيحى والغنوصى باسيليدس (كان نــشطًا حــوالى ١٣٢-١٣٥م) بان معلمه جلاوكياس Glaucias كان "مفسرًا لبطرس":

(*hermêneus Petrou*; Clement of Alexandria, *Stromata* VII.17.106.4 (ed. O. Stählin, L. Früchtel, and U. Treu, 4th edition, volume 3 (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), 75); also Bentley Layton, "The Significance of Basilides in Ancient Christian Thought," *Representations* 28 (1989), 135-151.

(٤) حوى ملخصًا لمجمل الآراء المختلفة حول شهادة بابياس، انظر: R. Guelich, *Mark*, xxvii.

بابياس الأساسى كان منصبًا على الدفاع عن مصداقية رواية مــرقس للأحــداث، وذلك بربط دوره كمفسر مقرب جدًا إلــى بطــرس، ومــن ثــم إعطــاءه صــفة مصدر رسولى[١].

ومع ذلك يظهر هذا التقليد حول دور مرقس كمساعد ومفسر لبطرس، فى كتابات مسيحية أخرى فى القرن الثانى الميلادى؛ حيث يُربط بشكل أكبر بين كتابة مــرقس لإنجيله وبعثة بطرس التبشيرية فى روما. يــصف إيريناوس أسقف ليون **(Irenaeus of Lyons)** فى كتابه "ضد الهراطقة" (١٨٠-٢٠٠ م تقريبًا) مــا حدث فى روما بعــد موت بطرس، قــائلاً: "مرقس تلميذ ومفســر بطرس، قــد ســلمنا أيضًا فى شكل مكتوب الأشياء التي بشر بهــا بطــرس"[٢]. وحفــظ أكليمنــضس السكندرى (حوالى ١٦٠-٢١٥م) تقليدًا آخر مختلف، يُقال فيه: إن مرقس قد كتــب إنجيله فى روما، وفى حياة بطرس، كسجل لتبشير بطــــرس[٣]، ربمــا اعتمــدت الروايتان المسجلتان فى هذين المصدرين على تقليد مبكر وجد فى عمل بابيــاس، وتمثل التطورات اللاحقة لهذا التقليد التى تجعل إنجيل مرقس أكثر ارتباطًا بالمكانة الرفيعة لكنيسة بطرس فى روما[٤].

---

(1) R. P. Martin, "Mark, John," in *The International Standard Bible Encyclopedia*, Volume 3, revised edition (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1986) 260.

ويعتقد مارتن أن بانيياس كان يبنى استدلاله ببساطة على معلومات وردت فى العهد الجديد حول ارتباط مرقس ببطرس؛ (انظر على سبيل المثال: أعمال الرسل ١٢: ١٢؛ حيث يزور بطــرس منــزل والــدة مرقس، وكذلك رسالة بطرس الأولى ٥: ١٣).

(2) Irenaeus, *Against Heresies* 3.1.1; ed. N. Brox (Fontes Christiani 8.3; Freiburg: Herder, 1993), 24 (Greek and Latin).

(٣) حُفظ هذا التقليد الخاص بأكليمنضس السكندرى فى تاريخ يوسابيوس: Eusebius, *HE* 6.14.5–7

(4) Morna D. Hooker, *The Gospel According to Mark* (London: A & C Black, 1991), 7. The *Anti-Marcionite Prologue to Mark* (ed. and trans. R. M. Grant, "The Oldest Gospel Prologues," in *Anglican Theological Review* 23 (1941) 231–245, esp. 235–236)

جرت العادة أيضًا على أن يشار إليه كأحد مصادر القرن الثانى التى تذكر شهرة مرقس بوصفــه "مفسرًا لبطرس". =

يبدو أن الإشارة إلى مرقس فى رسالة بطرس الأولى (٥: ١٣) قد عـــززت هذا الربط المبكر بين مرقس وبطرس وكنيسة روما؛ ففى هذا النص، يرسل الكاتب سلامه الختامى إلى قرائه فى آسيا الصغرى قائلاً:

"تسلم عليكم التى فى بابل المختارة معكم، ومرقس ابنى"

هذه الفقرة القصيرة، وإشارتها الغامضة إلى "التى فى بابل" كانت ولا زالت موضع جدل ونقاش كبير. اتفق معظم الباحثين على أن مرقسًا المذكور هنـــا هـــو مرقس الإنجيلى (الذى يشار إليه فى هذه الآية على أنه الابن الروحـــى لبطـــرس)، وأن ضمير المؤنث "هى" لا يشير إلى شخص حقيقى، بـــل يـــشير إلـــى الكنيـــسة (والكنيسة اسم مؤنث فى اللغة اليونانية) ومن ثم، فإن هذه الفقرة يمكن أن تُقرأ على الوجه التالى: "الكنيسة التى فى بابل... ترسل لكم سلامها."

ومع ذلك، فما زال السؤال مطروحًا حول الإشارة إلى بابل؛ هل يعنى ذلـــك أن الكاتب (سواء كان بطرسًا أو أحد تابعيه لاحقًا) كان يرسل هذه الرســالة مـــن مدينة بابل فى بلاد الرافدين؟ وهذا موضع شك كبير؛ إذ لا توجد أى تقاليد مسيحية مبكرة من هذا العصر تربط بطرسًا (أو مرقسًا فى هذا الشأن) مـــع بابـــل بـــبلاد الرافدين (العراق حاليًا).

= (Sherman E. Johnson, *A Commentary on the Gospel According to St. Mark*, Second edition (London: Adam & Charles Black, 1972), 14).

وقد ظهر حديثًا أن كتاب مقدمة ضد المارسيونيين *Anti-Marcionite Prologue to Mark* قـــد ألـــف خلال النصف الثانى من القرن الرابع:

(Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 243).

ويضيف كاتب المقدمة تفاصيل متنوعة عن مرقس لم ترد فى المصادر الأخرى، وهو يربط مـــا بـــين تسمية مرقس الإنجيلى فى إحدى الروايات بـــ "عقلة الأصبع" وبين حقيقة أنه "كان لديه أصـــابع كبيـــرة جدًا مقارنة بحجم بقية جسمه".

لقد حاول بعض الباحثين أن يدللوا على أن هذه الإشارة فى رسالة بطرس الأولى تقدم لنا الدليل الأول على ارتباط مرقس بالكنيسة المصرية(١)؛ إذ كانت أيضًا بابليون فى العصور القديمة اسم حصن رومانى على النيل مباشرة، جنوب القاهرة حاليًا(٢). سيكون من المغرى أن نقرأ ما ورد فى رسالة بطرس الأولى ٥: ١٣، فى ضوء التقاليد المتأخرة حول تأسيس مرقس لكنيسة الإسكندرية (ستناقش لاحقًا)، كدليل مدعم لهذا الاتجاه، ولكن تواجهنا هنا مشكلتان تجعلان هذا التفسير بعيد الاحتمال: أولاً: بالرغم من شهرة مرقس كمؤسس لكنيسة الإسكندرية، فإن القصص حول مرقس فى الكنيسة الأولى لا تذكر أى سفر له إلى حصن بابليون أو إلى أى مناطق أخرى فى مصر. ثانيًا: لا يوجد أى دليل من المصادر المسيحية المبكرة يشير إلى أن هذا الموقع الحربى أصبح مركزًا مسيحيًا فى القرون الثلاثة الأولى للميلاد(٣)، وكما لاحظ أحد الباحثين، فإن معكسرًا حربيًا صغيرًا على ضفة النيل لا يبدو مكانًا مناسبًا لكتابة هذا الخطاب الموجه إلى جماعة المؤمنين فى آسيا الصغرى(٤). وثالثًا، وأخيرًا، فقد أظهرت الدراسات الأثرية الحديثة أن هذا الحصن لم يبن إلا فى العقد الأخير من القرن الثالث الميلادى، خلال فترة حكم الإمبراطور دقلديانوس (٢٨٤-٣٠٥م)(٥).

---

(١) انظر على سبيل المثال:

Franz Altheim and Ruth Stiehl, *Christentum am Roten Meer, Zweiter Band* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1973), 297–299.

(٣) يشهد على وجود هذا الحصن فى العصور القديمة:

Josephus (*Antiquities* 2.315; ed. And trans. H. St. J. Thackeray, volume 1, 302–303) and Strabo (*Geography* 17.1.30; ed. And trans. H. L. Jones, volume 8, 84–87).

(٣) للاطلاع على مناقشة لبعض المشاكل المتعلقة بتفسير بابليون على انها مكان فى مصر، انظر:

C. Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451 C.E.* (Leiden: E. J. Brill, 1991), 17–18; and J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (New York: Harper & Row; Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1969), 218–220).

(4) H. I. Bell, "Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period," *Harvard Theological Review* 37 (1944), 187–188.

(5) Peter Grossmann, Charles Le Quesne, and Peter Sheehan, "Zur römischen Festung von Babylon – Alt-Kairo," *Archäologischer Anzeiger* (1994), 271–287.

وفى ضوء هذه المشاكل العلمية، فإنه من الحكمة أن نبحث عن حل فى مكان آخر، يميل معظم الباحثين الآن إلى تفسير "بابل" بشكل مجازى كإشارة إلى مدينة روما؛ ففى أواخر القرن الأول الميلادى، بدأ كتاب الرؤى المسيحيون واليهود القدامى - يستخدمون "بابل" كاسم رمزى للمدينة الإمبراطورية[1]، وفى الكنيسة المبكرة تمثل هذا الاستخدام الرمزى فى سفر الرؤيا (١٤: ٨؛ ١٦: ١٩؛ ١٨: ٢؛ ١٠: ٢١)؛ حيث تنبأ وصوَّر كاتب سفر الرؤيا سقوط بابل (روما) كنتيجة لعقاب الله، وفى التفاسير اليهودية والمسيحية القديمة كانت بابل غالبًا ما تُذكر كمكان للنفى، وعلى ذلك، وفى سياق رسالة بطرس الأولى، ربما أراد الكاتب أن يستحضر "بابل" فى ختام رسالته؛ ليرسل لقرائه شعوره بالتضامن معهم بصفتهم "منفيى الشتات" (راجع تحيته الافتتاحية فى ١:١)[2]. على أية حال، يبدو أن كلا الاستخدامين المعاصرين لكلمة "بابل" كإشارة رمزية إلى روما، وسياق رسالة بطرس الأولى نفسه يعزز الدليل على أن هذه الرسالة كتبت من موقع رومانى، وأن مرقسًا كان مزاملاً لبطرس الرسول فى هذا المكان، وعلى ذلك فإن إيجاد أول دليل على ارتباط مرقس بالكنيسة المصرية يجب أن ينحو وجهة أخرى، ليس مكانها رسالة بطرس الأولى ولا نصوص العهد الجديد.

---

(١) كمثال لأدب الرؤية اليهودى القديم، انظر: سفر باروخ الثانى (١١,١؛ ٦٧,٧) ونبوات سيبيل (٥,١٤٣، ١٥٩)، وحول استخدام بابليون كاسم رمزى لروما فى الأدب اليهودى القديم وفى رسالة بطرس الأولى، انظر:

C. H. Hunzinger, "Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des I. Petrusbriefes," in *Gottes Wort und Gottes Land*, ed. H. G. Reventlow (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 67–77.

(٢) حول بابليون كرمز للمنفى فى رسالة بطرس الأولى، انظر:

E. G. Selwyn, *The First Epistle of Peter* (London: Macmillan & Co., Ltd., 1964), 303–305; J. N. D. Kelly, *Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, 219–220; and J. Ramsey Michaels, *1 Peter* (Word Biblical Commentary, Volume 49; Waco, Texas: Word Books, 1988), 310–311.

التقاليد والمصادر الأولى حول القديس مرقس كمؤسس للكنيسة المصرية:

الشاهد الأول بلا منازع على دور القديس مرقس كمؤسس للكنيسة المصرية – هو مؤرخ الكنيسة فى القرن الرابع الميلادى يوسابيوس القيصرى؛ يقول يوسابيوس فى كتابه العمدة، تاريخ الكنيسة (أتمه فى عام ٣٢٥م): "الآن يقولون: إن مرقسا هذا كان هو أول من وطأ أرض مصر للتبشير بالإنجيل، الذى كان قد كتبه بالفعل لنفسه، وأنه أول من رتب الكنائس فى الإسكندرية نفسها."[1] والواقع فإن رواية يوسابيوس تتضمن عدة نقاط جديرة بالملاحظة:

أولاً: يربط يوسابيوس بين تقليد تأسيس مرقس لكنيسة الإسكندرية، وبين التقليد المبكر حول كتابة مرقس لإنجيله فى روما، ويحاول يوسابيوس أن ينشئ تسلسلاً زمنيًا متسقًا لحياة مرقس الرعوية؛ ففى الفقرة السابقة على روايته لبعثة مرقس التبشيرية إلى الإسكندرية، يشرح يوسابيوس كيف كتب مرقس إنجيله فى روما استجابة لتوسلات شخصية من المسيحيين فى المدينة؛ لكى يسجل تعاليم بطرس الرسول[2]، وفى واقع الأمر، ينقل يوسابيوس عن أكليمنضس السكندرى، ثم يشير إلى كتابات بابياس أسقف هيرابوليس ليؤكد التقليد القائل بأن روما كانت مكان كتابة إنجيل مرقس. (فيما يتعلق ببابياس، أشار يوسابيوس إلى أن بابياس فهم الإشارة إلى "مرقس" و"الكنيسة التى فى بابل" الواردة فى رسالة بطرس الأولى، فى ضوء هذا المصدر الرومانى)، ويذكر يوسابيوس بعد هذه الفقرة مباشرة،

(1) Eusebius, *HE* 2.16.1 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.1 (1903), 140).
(2) Eusebius, *HE* 2.15 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.1 (1903), 140).

كيف كان يعلم مرقس وهو فى مصر من الإنجيل الذى كان قد كتبه؟ هنا يمكننا الوقوف على مثال للكيفية التى جُمعت بهـــا، و"نسقت"، التقاليد الرسولية فى الكنيسة المبكرة؛ ففـــى هـــذه الحالة يجمع يوسابيوس فى روايته بين تقليدين إقليميين منفصلين حول القديس مرقس، ويضعهم فى نسق واحد فى شكل روايـــة حولية مختصرة.

وكقضية جانبية، ولكنها متصلة بهذا السياق، يتضح اهتمام يوسابيوس بإنشاء تاريخ حولى رسولى فى عمله المعنون "الحولية"، وفى هذا الكتاب يحدد يوسابيوس تاريخ وصول مرقس إلى الإســـكندرية بالعـــام الثالـــث مـــن حكـــم الإمبراطـــور كلاوديوس، أو العام ٤٣ م[١]، والواقع، فإن تحديد تاريخ وصول مرقس الإسكندرية سيصبح قضية خلافية فى تاريخ الكنيسة المصرية؛ إذ تقدم مصادر كنسية مختلفـــة من العصر المبكر والعصور الوسطى تواريخ مختلفـــة، تقـــع جميعهـــا بين عـــام ٣٩ ميلادية وعام ٥٠ ميلادية[٢]، وأخيرًا يحدد التاريخ "الرسمى" الكنسى للقبط فى العصور الوسطى، كتاب تاريخ البطاركة - موعد وصول مرقس إلى الإســـكندرية "بالعام الخامس عشر بعد صعود المسيح" (حـــوالى عـــام ٤٨م)[٣]، تعكـــس هـــذه

(1) Eusebius' *Chronicle* survives in a Latin version that was reworked by Jerome: ed. R. Helm, in *Eusebius Werke* (GCS 47; rev. ed.; Berlin: Akademie-Verlag, 1956).

(٢) يحدد كتاب The *Paschal Chronicle* (PG 92.560A وصول مرقس بعامين قبل تـــولى الإمبراطـــور كلاوديوس (٣٩م)، بينما يدعـــى مؤرخ القـــرن العاشر، أوطيخـــا السكندرى، ســـعيد بـــن بطريـــق (Saîd ibn Batrîq, PG 111.982A) أن مرقسًا قد جاء إلى الإسكندرية فى العـــام التاســـع مـــن حكـــم كلاوديوس (٤٩- ٥٠م). حول المصادر المختلفة التى تحـــدثت عـــن تـــأريخ وصـــول مـــرقس إلـــى الإسكندرية، انظر:

B. Pearson, "Earliest Christianity in Egypt: Some Observations," in *The Roots of Egyptian Christianity*, edited by B. A. Pearson and J. E. Goehring (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 139, note 30.

(3) *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, ed. B. Evetts, in PO 1.2 (Paris: Firmin-Didot, 1948), 140.

التواريخ المختلفة صعوبة مهمة الكتابة التاريخية فى الكنيسة المبكرة، بداية من يوسابيوس، حاول كتاب الكنيسة أن يحددوا تاريخ بعثة مرقس التبشيرية إلى الإسكندرية، بالرغم من النقص الواضح فى المعلومات المتاحة.

ثانيًا: ماذا نعرف نحن عن المصادر التى استقى منها يوسابيوس معلوماته حول هذا التقليد؟ فبينما يحاول يوسابيوس أن ينشئ تاريخًا حوليًا لعمل مرقس فى روما ومصر، لم يحدد يوسابيوس – على وجه الدقة – من أين علم بقصة تأسيس مرقس لكنيسة الإسكندرية؟ ولم يشر يوسابيوس صراحة إلى أى مصادر مكتوبة عن نشاط مرقس فى الإسكندرية، على عكس ما قرره فى أماكن متفرقة من تاريخه؛ حيث أشار إلى كتاب سابقين كمصادر لمعلوماته (كما فى حالة حديثه عن بعثة مرقس التبشيرية إلى روما)، فإن يوسابيوس واللغة التى يستخدمها (الفعل اليونانى **phasin**، الذى معناه "يقولون" أو "قيل")، ربما تشير إلى أنه يعتمد على أقوال متواترة، أو على شكل من أشكال التقاليد الشفوية المتداولة، أو ربما كتفسير آخر، يعتمد على مصدر مكتوب غير محدد[1]. على أية حال،

(1) G. M. Lee ("Eusebius on St. Mark," *Studia Patristica* 12 (TU 115; Berlin: Akademie-Verlag, 1973), 425–27)

يقول Lee بأن استخدام يوسابيوس للفعل *phasi* فى الأدب اليونانى ربما يشير به إلى مصدر مكتوب، وعلى نفس هذا المعنى، حاول Morton Smith أن يدلل على احتمال أن الفعل *phasi* لم يستخدم هنا كمبنى للمجهول، بل على العكس يشير إلى الكاتبين أكليمنضس وبابياس، اللذين يذكرهما يوسابيوس فى الفقرة السابقة:

(Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 27)

حول استخدام يوسابيوس لتقاليد سابقة كانت موجودة حول مرقس، انظر أيضًا:

C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 19ff., and B. Pearson, "Earliest Christianity in Egypt," 138–39).

فإن سياق الفقرة يشير إلى احتمال إشارة يوسابيوس إلى تقليد راسخ آنذاك فى الكنيسة المصرية.

ثالثًا وأخيرًا: يقدم يوسابيوس معلومات قليلة جدًا عن بعثة مرقس التبشيرية فى الإسكندرية، والواقع أننا نعرف فقط من يوسابيوس أن مرقسًا بشر "بالإنجيل الذى كان قد كتبه"، وربما جاءت هذه المعلومة فى سياق محاولة يوسابيوس التوفيق بين التقاليد الرومانية والسكندرية، وصنع رواية تاريخية موحدة ومتماسكة، وغير ذلك، لم تقدم لنا روايته سوى ملخص نمطى يتحدث عن تأسيس مرقس للكنائس، ويمجد النجاح العددى لإرساليته: "مثل هذا الجمع الكبير من أولئك الذين قد قبلوا الإيمان فى ذلك المكان – رجالاً ونساء – جاءوا معًا بفضل جهوده الأولى... حتى إن فيلو رأى أن كل نواحى حياقم؛ تسلياقم، اجتماعاقم، أكلاقم، جديرة بالتسجيل."[1]، حتى فى إضافته لهذه التفاصيل الأخيرة حول طبيعة وحجم الجماعة التى أسسها مرقس، يفضح يوسابيوس محدودية معرفته، كما يتضح من تعريفه بشكل خاطئ للكنيسة السكندرية الأولى وربطها بجماعة من الزهاد اليهود، الذين وثق أعمالهم فيلو السكندرى فى القرن الأول الميلادى[2]، على أن هناك بعض العناصر فى رواية يوسابيوس أفضت بالعديد من الباحثين الغربيين إلى أن يتشككوا فى تاريخية هذه المقولة "مرقس أب ومؤسس الكنيسة

---

(1) Eusebius, *HE* 2.16.1–2 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.1 (1903), 140–142).

(2) Philo, *On the Contemplative Life* (*De vita contemplative*): ed. and trans. F. H. Colson (Loeb Classical Library: Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1985) IX.103–169.

المصرية"، وهذه العناصر هي: التاريخ المتأخر نسبيًا لتسجيل يوسابيوس لهذا التقليد عن مرقس، وضآلة وتناثر المعلومات التى قدمها، وتقبله لخطأ تاريخى فى تقديمه لهذا التقليد[١]، ويرى هؤلاء الباحثون، أن قصة تأسيس مرقس للكنائس فى الإسكندرية - يمكن تفسيرها بسهولة على أنها محاولة جاءت فى تاريخ لاحق من الكنيسة، لتؤسس على سيرة حياة شخصية رسولية مجيدة، ومن ثم يمكن طرح هذا التساؤل: هل كان هذا التقليد حول القديس مرقس - ببساطة - من إنتاج الوعى التاريخى لكنيسة الإسكندرية فى القرن الرابع الميلادى؟

وفى الوقت الذى كان يلقى فيه هذا الحكم قبولاً واسعًا بين كثير من الباحثين الغربيين، ازداد الأمر تعقيدًا مع اكتشاف خطاب غير معروف قبل ذلك، يُنسب إلى أكليمنضس السكندرى (أحد أهم كتاب الكنيسة فى القرن الثانى الميلادى)، الذى يشير فيه إلى بعثة مرقس التبشيرية فى الإسكندرية[٢]. مضمون الخطاب مثير

(١) مثال على هذا التشكك، انظر:

Hans Lietzmann (*A History of the Early Church*, Volume 1, Part 2 (Cambridge: James Clarke & Co., 1951, 1993), 543)

فى تعليق Hans Lietzmann حول ندرة المصادر المبكرة حول المسيحية فى مصر، يلاحظ أن المسيحيين الأوائل "حاولوا، ولو أنه كان دون حنكة، بأن يملؤوا الفراغات المعرفية من قائمة خيالية لأساقفة الإسكندرية، ومن أسطورة تأسيس مرقس للكنيسة."

(٢) يحكى Morton Smith قصة اكتشاف هذا النص عام ١٩٥٨م فى دير مار سابا بفلسطين فى كتابه:

The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark (New York: Harper & Row, 1973).

للاطلاع على النص اليونانى وتعليقات نقدية، نُشر فى نفس العام، انظر:

Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge: Harvard University Press, 1973).

ولترجمة إنجليزية، انظر:

M. Smith, *The Secret Gospel*, 14–17; and http://www-user.uni-bremen.de/~wie/Secret/letter-engl.html.

للجدل وموضع نقاش، فالكاتب يخبر المرسل إليه الخطاب (تيودوروس) عن إنجيل سرى كتبه مرقس الإنجيلى أثناء وجوده بالإسكندرية، ويورد فقرة من هذا الإنجيل، تتحدث عن إقامة السيد المسيح لشاب من الموت، ثم يستقبله فى طقس سرى، امتد لليلة كاملة، لقبوله فى جماعة المؤمنين. هذه الرواية حول كتابة مرقس لإنجيل سرى فى الإسكندرية تثير حيرتنا، وبصفة خاصة فى ضوء شهادة يوحنا ذهبى الفم، اللاهوتى الشهير فى القرن الرابع الميلادى، بأن مرقسًا الإنجيلى كتب إنجيله فى مصر[١].

ولسوء الحظ فإن صحة هذا الاكتشاف لا تزال موضع جدال مقيت، فبينما أيد بعض الباحثين القول بأن أكليمنضس هو المؤلف الأساسى لهذا الخطاب، أثارت قضية مضمون الخطاب اعتراضات عنيفة[٢]، والواقع وفى ضوء الأدلة النصية المتاحة، فإن بعض الانتقادات أشارت إلى إمكانية أن يكون هذا الخطاب لا أساس له من الصحة وأنه "تزوير حديث"[٣].

---

(1) John Chrysostom, *Homily on Matthew* 1.3 (PG 57.17); B. Pearson, "Earliest Christianity," 138, note 28.

(٢) دلل Smith Morton على صحة تأليف أكليمنضس للخطاب؛ اعتمادًا على اللغة والأسلوب ومضمون الخطاب، وللاطلاع على ملخصات الردود المختلفة الإيجابية والسلبية على حجج Smith، انظر:
M. Smith, "Clement of Alexandria and the Secret Mark: The Score at the End of the First Decade," *Harvard Theological Review* 75.4 (1982), 449–61; and Shawn Eyer, "The Strange Case of the Secret Gospel According to Mark: How Morton Smith's Discovery of a Lost Letter by Clement of Alexandria Scandalized Biblical Scholarship," *Alexandria: The Journal for the Western Cosmological Traditions* 3 (1995), 103–129; reprinted on the web at http://www-user.uni-bremen.de/~wie/Secret/secmark-engl.html.
للاطلاع على المناقشات الدائرة حول هذه الوثيقة، انظر:
http://www-user.uni-bremen.de/~wie/Secret/secmark_home.html.

(3) Quentin Quesnell, "The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence," *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), 48–67; Andrew H. Criddle, "On the Mar Saba Letter Attributed to Clement of Alexandria," *Journal of Early Christian Studies* 2 (1995), 215–220.
=

وإذا قام الدليل على صحة هذا الخطاب، فإنه يكون بذلك أقدم دليل تـــاريخى للتقليد الذى يحدد مكان عمل مرقس التبشيرى فى مدينة الإسكندرية، وكمـــا فعـــل يوسابيوس يربط كاتب هذا الخطاب هذا التقليد السكندرى بالتقليد الخـــاص بكتابـــة مرقس لإنجيله (الرسمى) فى روما.

"وبالنسبة لمرقس، فإنه كتب [تاريخًا] لأعمال السيد خلال فترة إقامة بطرس فى روما، ومع ذلك لم يعلن جميعها، ولا حتى أشار إلى [الأعمال] السرية، ولكنه اختار بعض هذه الأعمال الـــتى اعتقد أنها أكثر فائدة لتقوية إيمان الذين كان يعلمهم، ولكـــن عندما مات بطرس كشهيد، ارتحل مـــرقس إلى الإســـكندرية، وأحضر مذكراته، وأيضًا مذكرات بطرس، ونقل من الاثنين إلى كتابه السابق الأشياء المناسبة التى من شأنها أن تسهم فى التقدم نحو المعرفة، [وهكذا] ألف إنجيلاً أكثر روحانية لاستخدامه من

= فى ورقة قدمت فى المؤتمر السنوى لجمعيـــة أدب الكتـــاب المقـــدس (SBL Society for Biblical Literature) فى تورنتو، عام ٢٠٠٢م، سرد Bart Ehrman اعتراضات مختلف الباحثين على صـــحة الخطاب وأشار إلى غرابة ظروف اكتشاف العمل (بالإضافة إلى اختفائه اللاحق) ووضع مخطوطته.

(B. Ehrman, "Too Good to Be False? A Text Critic Looks at the Secret Gospel of Mark," November 25, 2002).

نسخة منقحة من هذه الورقة ظهرت فى عدد خـــاص لمجلـــة *Journal of Early Christian Studies* عرضت لمناقشة ثلاثية للإنجيل السرى لمرقس:

Charles W. Hedrick, "The Secret Gospel of Mark: Stalemate in the Academy," *Journal of Early Christian Studies* 11:2 (2003), 133–145; Gedaliahu A. G. Stroumsa, "Comments on Charles Hedrick's Article: A Testimony," *Journal of Early Christian Studies* 11:2 (2003), 147–153; and B. Ehrman, "Response to Charles Hedrick's Stalemate," *Journal of Early Christian Studies* 11:2 (2003), 155–163.

وفى أحدث عمل، قدم Ehrman تحليلاً وافيًا للقضايا المتعلقة باكتشاف الإنجيـــل الســـرى لمرقـــس، فى كتابه:

Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew (New York and Oxford: Oxford University Press, 2003), 67–89.

قبل الذين كانوا كاملين، وبالرغم من ذلك لم يكشف بعد عـن الأشياء التى لا ينطق بها، ولم يدون التعليم السرى للسيد، ولكنه أضاف قصصًا أخرى إلى القصص المكتوبة بالفعل، وبـالأكثر، فإنه دون أقوالاً يعلم أن تفسيرها – بصفته مبشرًا – سـيقود السامعين إلى القدس الداخلى لتلك الحقيقة المخفية خلف السبعة [أحجبة]، وعلى ذلك فمحصلة عمله – كما أرى – أنه رتب سلفًا الموضوعات دون تذمر أو إهمال، ، ثم مات تاركًا عملـه للكنيسة فى الإسكندرية؛ حيث صانته الكنيسه بعنايـة فائقـة، كونه يقرأ فقط على الذين قد انضموا إلى الأسرار العظمى(١).

والمثير فى الأمر أنه لا توجد أى إشارة فى هذا النص إلى تأسيس مـرقس للكنيسة فى مصر، والواقع أن كلمات المؤلف تدل على أنه كان فـى الإسـكندرية مسيحيون بالفعل عند وصول مرقس إليها ("هؤلاء الذين كانو كاملين")، تركيز هذه الفقرة كان منصبًا على دور مرقس فى تحرير الإنجيل الذى كتبه فى روما، وكتابته لـ "إنجيل أكثر روحانية"، الذى ألحق به بعض من تعاليم بطرس السـرية حـول السيد المسيح، كان ذلك هو الإنجيل السرى الذى من المفترض أن مرقـسًا تركـه، عند موته فى حوزة ورعاية كنيسة الإسكندرية.

حتى لو كان هذا الخطاب المنسوب إلى أكليمنضس صحيحًا، فإنه فى نهايـة الأمر يعطينا معلومات ثمينة، بالرغم من قلتها، عن بعثة مـرقس التبـشيرية فـى مصر وأكثر من ذلك، عند مقارنته مع رواية يوسابيوس، فإن هذا النص يقدم شهادة مضطربة حول نشاطه هناك، فعلى سبيل المثال، فمـرقس – وفقًـا ليوسـابيوس – أسس الكنيسة فى الإسكندرية، بينما يلمح الخطاب المنسوب إلى أكليمنضس إلـى

(1) (Ps.-)Clement of Alexandria, *Letter to Theodore* I.15—II.2; ed. M. Smith, *Clement of Alexandria*, 19–44; trans. M. Smith, *The Secret Gospel*, 15.

وجود مسيحيين فى الإسكندرية قبل وصول مرقس إليها، والأكثـر مـن ذلـك أن الخطاب يقرر بأن مرقسا كتب "إنجيلاً سريًا" فى مصر، بينما يذكر يوسابيوس فقط، بأنه بشر هناك بالإنجيل.

دفع هذا التناقض الواضح، والأسئلة حول صحة الخطـاب - المـؤرخين الكنسيين إلى طرح أسئلة أخرى إضافية. هل كان مرقس حقًا هو مؤسس الكنيسة المصرية؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، ماذا فعل بالضبط حينما كان هنـاك؟ ولسوء الحظ، لا تمكننا المصادر التاريخية المبكرة من تقديم إجابات مؤكدة لهذه الأسـئلة. فى نهاية الأمر، ربما أفضل ما يمكن عمله فى هذا الصدد، أن ننوه بكلمـات أحـد الباحثين القبط المحدثين، عندما واجه صعوبات فى تأكيد هذا الدليل سجل ملاحظـة مفادها أن تاريخية ارتباط مرقس بالإسكندرية "بالرغم من أنها لم تثبت بعد، فإنه لا ينبغى إهمال بحثها"(١).

التطورات المتأخرة للتقاليد الخاصة بالقديس مرقس فى نهاية العصور القديمة وبداية العصور الوسطى فى الكنيسة المصرية:

أدت قلة المعلومات فى المصادر الأولى المكتوبة حـول أنـشطة وأعمـال مرقس فى الإسكندرية إلى ظهور تقاليد شفوية على الفور، حاولت أن تسد الفجوات التاريخية تلك التقاليد حاولت أن تجيب عن الأسئلة المطروحة حول ماذا يمكـن أن يكون مرقس فعله فى الإسكندرية، وإلى أى مكان قد يكون ذهب إليه أثناء وجـوده فى المدينة، وفى نهاية المطاف، دونت هذه التقاليد الشفوية وحفظت فـى الكنيسة للأجيال المتعاقبة، وهذه العمليات (تحويل التقاليد الشفوية إلى نـصوص مكتوبـة)، كانت قيد التنفيذ فى أواخر العصـور القديمـة، وبدايـات العـصور الوسـطى،

---

(1) B. Pearson, "Earliest Christianity," 144.

حيث كانت الكنيسة المصرية مستمرة فى تجميع روايات جديدة عززت شهرة مرقس، وأفاضت فى أسطورته.

يمثل أعمال مرقس نموذجًا لهذا النوع من المصادر التى جمعت هذه التقاليد الشفوية السابقة، ثم ضُمت معًا فى رواية أوسع تصف تفاصيل بعثة مرقس التبشيرية واستشهاده فى الإسكندرية[1].

تدمج أعمال مرقس فرعين من التقاليد فى رواية واحدة: الفرع الأول من التقاليد يتعلق بتأسيس مرقس للكنيسة فى الإسكندرية، ومقابلته مع إنيانوس الإسكافى، الذى سيصبح خليفته رئيسًا لكنيسة الإسكندرية، والفرع الثانى من التقاليد يتعلق باستشهاد مرقس نفسه، ويقدم شرحًا لتأسيس الكنيسة فى موضع استشاده فى

---

(١) كتاب أعمال مرقس كتب أصلاً باليونانية أو القبطية، ولكن وُجد أيضًا فى ترجمات لاتينية وعربية وإثيوبية، والنص اليونانى محفوظ فى نسختين كاملتين: مخطوط من القرن الحادى عشر بباريس، طبعت فى (cod. Paris gr. 881) PG 115:164ff.، والثانية مخطوط بالفاتيكان يعود إلى القرن الحادى عشر أو الثانى عشر طُبعت فى:

Acta Sanctorum (rev. ed.; Paris: Palmé, 1863–1940) 12: April, 3, XXXVIII–XL (cod. Vatican gr. 866).

للاطلاع على ترجمة المخطوط الثانى انظر:

Allen Dwight Callahan, "The Acts of Saint Mark: An Introduction and Translation," *Coptic Church Review* 14 (1993), 3–10.

بينما وصل لنا النص القبطى غير مكتمل:

P. Hubai, "The Legend of St. Mark: Coptic Fragments," in *Studia Aegyptica XII* (Studia in Honorem L. Fóti; Budapest: Chaire d'Égyptologie, l'Université Eötvös Loránd de Budapest, 1989) 165–234.

حول التقاليد اللاتينية والعربية والحبشية، انظر:

P. Hubai, "The Legend of St. Mark," 187, note 1; B. Pearson, "Earliest Christianity in Egypt," 140, note 37: Aurelio de Santos Otero, "Later Acts of the Apostles (9.1. Martyrium Marci)," in *New Testament Apocrypha*, rev. ed., volume 2, edited by W. Schneemelcher (Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1992), 461–464; and Allan Dwight Callahan, "The *Acts of Mark*: Tradition, Transmission, and Translation of the Arabic Version," in *The Apocryphal Acts of the Apostles: Harvard Divinity School Studies*, edited by F. Bovon, A. G. Brock, and C. R. Matthews (Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1999), 62–85.

ضواحى الإسكندرية، على الرغم من أن تاريخ كتابة "أعمال مرقس غير محدد، فإن هذه التقاليد يمكن ردها على أقل تقدير إلى أواخر القرن الرابع، أو أوائل القرن الخامس الميلادى[١].

النصف الأول من أعمال مرقس (الفصول ١-٥) يصف بالتفصيل كيف أتى مرقس إلى مصر وأسس الكنيسة هناك[٢]، ووفقًا لهذه الرواية، فإن قرعة أجراها الرسل فيما بينهم، تم على إثرها تعيين مرقس ليبشر بالإنجيل فى مصر والمناطق المحيطة بها (١/١)، ذهب أولاً إلى سرينيكا فى شرق بنتابوليس (المدن الخمس الغربية)، وبشر هناك بالإنجيل، ثم صنع معجزات شفاء وإخراج شياطين، وعمد كثيرون من الذين قبلوا دعوته (١/٢)، وبينما كان يعمل ويبشر هناك تلقى رؤية بأنه يجب أن يذهب إلى الإسكندرية (٢/٢). وفى اليوم التالى أبحر مرقس فى سفينة، ووصل إلى مكان فى المدينة يسمى "منديون" (١/٣)، وأثناء دخوله المدينة انقطع سير حذائه، فاضطر مرقس إلى البحث عن إسكافى ليصلح حذاءه (١/٣-٤).

---

(١) يعد الراهب اللاتينى بولونيوس أسقف نولا (٣٥٣-٤٣١م) أقدم شاهد من الخارج على التقليد الخاص باستشهاد مرقس: إذ يذكر فى إحدى قصائده صراع مرقس مع عبادة سيرابيس فى الإسكندرية. ذلك الصراع الذى أدى إلى سجنه ووفاته فى أعمال مرقس :

(Paulinus of Nola, *Carmen* XIX.84–86; ed. W. Hartel, CSEL 30 (Vienna: F. Tempsky, 1894), 121).

للوقوف على إشارات أخرى لقصة استشهاد مرقس من القرنين السادس والسابع، انظر:

Aurelio de Santos Otero, "Later Acts of the Apostles (9.1. Martyrium Marci)," 462.

وبما أن أحد الكتاب اللاتين كان على علم بهذا التقليد (ربما عن طريق ترجمة لاتينية) فى حدود نهاية القرن الرابع، فهذا يدفع بأن الأصل اليونانى (أو القبطى) يعود إلى تاريخ ما قبل هذا الوقت، وفيما يتعلق بتقليد تأسيس مرقس لكنيسة الإسكندرية، يعرف يوسابيوس القيصرى، فى كتابه تاريخ الكنيسة (أتمه عام ٣٢٥م)، إنيانيوس على أنه خليفة مرقس، ولكنه لم يذكر أى تفاصيل من قصة مقابلة مرقس مع إنيانوس الموجودة فى تقليد استشهاده.

(٢) سأعتمد فى تلخيصى للقصة على نسخة .PG 115:164ff. (cod. Paris gr. 881) فى حالة عدم ذكرى لأى نسخة أخرى.

وبينما كان الإسكافى يصلح الحذاء أصاب يده وصرخ متألمًا: "يا الله الواحد" (٣/٥). هذه الصرخة استرعت انتباه مرقس (ورأى أنها علامة على أنه قد جاء إلى المكان المناسب) وبسرعة شفى يد الإسكافى (٣/٨). دعا الإسكافى مرقسًا إلى منزله لتناول الطعام لشكره على صنيعه معه (٣/٩- ٤/٢). وهناك سأله الإسكافى عن مصدر قدرته على الشفاء، فبدأ مرقس يبشره بيسوع المسيح، الذى دعاه "ابن الله، ابن إبراهيم"، ويحدثه عن الأنبياء الذين تنبؤوا وتحدثوا عنه (٤/٣-٧). ومن ثم، آمن الإسكافى واسمه إنيانوس بالمسيح واعتنق المسيحية هو وكل بيته، وكثير من جيرانه (٤/١٠-١١)، أغضبت أخبار اعتناق المسيحية بعض "رجال المدينة" الوثنيين وبدؤوا فى تدبير خطة لقتل مرقس (٥/١). فعلم مرقس بأن حياته فى خطر، ورتب خطة للعودة إلى بنتابوليس، وقبل أن يعود رسم إنيانوس أسقفًا، ورسم ثلاثة كهنة، هذه أسماؤهم: ميلايوس، سابينوس، كردونوس، ورسم سبعة شمامسة، وأحد عشر آخرين "للخدمة الكنسية" فى كنيسة الإسكندرية (٥/٢).

القسم الثانى من أعمال مرقس (الفصول ٦-١٠) يصف سلسلة الأحداث التى أدت إلى استشهاد مرقس، عاد مرقس إلى الإسكندرية بعد أن قضى عامين فى بنتابوليس؛ (حيث كان مشغولاً برسامة أساقفة وكهنة لهذا الإقليم)، ووجد أن جماعة المؤمنين قد "ازدهرت فى النعمة والإيمان بالله، وأنهم بنوا كنيسة لهم"[١] فى مكان يسمى بوكاليا (دار البقر) قريبًا من البحر (٥/ ٣-٤)، استمرت هذه الأمور

---

(١) قصة بناء مرقس كنيسة سكندرية فى القرن الأول تعد مفارقة تاريخية فى أعمال مرقس المتأخرة، فلم يبن المسيحيون فى مصر (أو فى أى مكان آخر) كنائس لهم، بل التقوا فى بيوت المؤمنين، بمعنى كنائس منزلية. حول أدلة على مثل هذه الكنائس المنزلية وموقعها فى تطور العمارة المسيحية المبكرة، انظر:

L. Michael White, *Building God's House in the Roman Word: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1990).

(مع أخبار عودة مرقس إلى الإسكندرية) فى إثارة غضب عامة الوثنيين فى المدينة (٦/١-٢)، فى هذا العام تزامن الاحتفال بعيد المعبود المصرى سرابيوس فى نفس يوم احتفال الكنيسة بعيد القيامة (١/٧)، وتم تحريض جموع من الوثنيين ليتخذوا موقفًا، فدخلوا إلى الكنيسة، وقبضوا على مرقس وهو يقوم بالصلاة، وسحلوه فى شوارع الإسكندرية حتى "تهرأ جسده وتساقط لحمه على الأرض، وتخضبت الصخور بدمائه" (٧/٢-٤)، وعند حلول الليل، ألقى الحشد مرقسًا – كان لا زال حيًا ويشكر الله– فى الحبس (١/٨). وفى هذه الليلة، وبينما كان مرقس يصلى، حدثت زلزلة عظيمة وظهر له ملاك مخاطبًا إياه بهذه الكلمات "يا مرقس يا خادم الرب، وأول القديسين فى مصر، انظر اسمك الذى قد كتب فى سفر الحياة الأبدية، وأنك قد حُسبت ضمن الرسل الأطهار، وسيبقى تذكارك إلى الأبد..." (٣/٨). وبعد الملاك ظهر له السيد المسيح بنفسه، مناديًا إياه "الإنجيلى المصطفى" (٦/٨). عاد الغوغاء الوثنيون ثانية، فى الصباح، ليجروا جسد مرقس ثانية فى شوارع المدينة حتى أسلم الروح (٩/١-٣). ثم حاول الوثنيون حرق جسد مرقس فى محرقة (فى مكان يدعى إنجيلوى) فأرسل المسيح المطلع على نواياهم – ريحًا عاتية بددت شمل الغوغاء، وألقت الرعب فى قلوبهم (٩/٤-٦)، وأخيرًا حضرت جماعة من المؤمنين وأعادوا جسد مرقس إلى الكنيسة، وجهزوه للدفن، ووضعوه فى مقبرة حجرية فى القسم الشرقى من المدينة (١/١٠). وفقًا لهذه الرواية، فإن وفاة مرقس حدثت فى اليوم الثلاثين من شهر برمودة (٢٥ أبريل)، وهو عيد تذكار القديس مرقس فى الكنيسة القبطية (٢/١٠).

لقد لخصت تفاصيل كتاب أعمال مرقس؛ لكى أطرح عدة ملاحظات حول التقاليد التى يتضمنها هذا العمل. أولاً: بالرغم من التاريخ المتأخر نسبيًا لهذا العمل، فإنه يتضمن عناصر تذكرنا، فى الواقع، بالسياق الاجتماعى المبكر جدًا للمسيحية فى مصر. فصرخة التوحيد ("الله الواحد!")، واسم أول من اعتنق

المسيحية إنيانوس، وإشارة مرقس إلى أنبياء العهد القديم، خلال تعليمه عن السيد المسيح، وأسماء الأماكن التى وردت فى العمل، كل هذه الأشياء جميعها مشبعة بآثار الهوية الاجتماعية للكنيسة الأولى فى الإسكندرية - تلك الجماعة التى تشكلت على نطاق واسع من عناصر يهودية هللينستية اعتنقت المسيحية(١).

الملاحظة الثانية (وربما تكون الأكثر أهمية) تعطى التقاليد المحفوظة فى أعمال مرقس، القارئ لمحة عن الشخصية الذاتية للكنيسة المصرية الآخذة فى التشكل فى أواخر العصور القديمة (القرنين الرابع والخامس الميلاديين)، بل إن أعمال مرقس نفسه يقوم بوظيفة المفسر والمشخص لوجود كنيسة الإسكندرية - وبالأكثر تحديدًا يعد محاولة لتفسير أصول الكرسى البطريركى نفسه، وهوية الكنيسة، كجماعة تأسست بدماء الشهداء، ومن ثم سيكون موضوع وصف الكنيسة المصرية بـ "كنيسة الشهداء" هو موضوع الفصل التالى؛ حيث سأعالج بأكثر تفصيل قصة استشهاد مرقس، ولكن أود أن أركز هنا فقط على مقابلة مرقس مع إنيانوس، وماذا تخبرنا به هذه القصة عن تصور المصريين للكرسى البطريركى (البابوى) فى أواخر العصور الوسطى؟

فى بدايات القرن الرابع، وكما ورد فى كتاب يوسابيوس (تاريخ الكنيسة)، عُرف إنيانوس على أنه "الأول بعد مرقس الإنجيلى" الذى تولى مسئولية خدمة مناطق الإسكندرية"(٢)، ولم يقدم يوسابيوس أى معلومات أخرى عن إنيانوس، أو عن كيفية اختياره خليفة لمرقس، بينما ترد فى أعمال مرقس قصة رسامة مرقس لإنيانوس أسقفًا (ورسامته لثلاثة كهنة) كمحاولة للتدليل والتأكيد على العلاقة المباشرة بين القديس مرقس وخلفائه أساقفة الإسكندرية، والواقع أن أحد الثلاثة كهنة الذين رسمهم مرقس فى القصة - كوردونوس- يعرفه يوسابيوس بأنه ثالث

(1) B. Pearson, "Earliest Christianity in Egypt," 132–159, esp. 144ff.
(2) Eusebius, *HE* 2.24.1 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.1 (1903), 174).

خلفاء مرقس على كرسى أسقفية الإسكندرية، وبهذه الطريقة أدت مقابلة مرقس مع إنيانوس، كما وردت فى أعمال مرقس دور "الأسطورة المؤسسة" التى ساعدت الكنيسة المصرية فى أواخر العصور القديمة، على جعل تاريخها (الرسولى) وقادتها الرسوليين له معنى.

كان لهذه "الأسطورة المؤسسة" تأثير قوى على الأدب والفن فى الكنيسة المصرية فى أوائل العصور الوسطى. أحد الأعمال التى تعكس هذا التأثير المباشر هو كتاب تاريخ البطاركة المنسوب لساويرس ابن المقفع[١]، والكتاب عبارة عن تجميع لتاريخ الكنيسة المصرية عبر أجيال متعاقبة، يعتمد على عدة مصادر قبطية مبكرة، تم تنقيحها وترجمتها إلى اللغة العربية فى القرن الحادى عشر الميلادى[٢].

---

(١) نشر كتاب تاريخ البطاركة B. Evetts فى *Patrologia Orientalis* 1.2; 1.4; 5.1; 10.5 (Paris: Firmin-Didot, 1904–1914) ثم توالى على نشره يسى عبد المسيح وبرومستر وعزيز سوريال عطية وأنطون خاطر. (القاهرة: جمعية الآثار القبطية، ١٩٤٣- ١٩٧٤م)

(٢) يُنسب عادة تحرير كتاب تاريخ البطاركة إلى اللاهوتى القبطى العربى الشهير ساويرس بن المقفع (القرن العاشر)، ولكن أظهرت الدراسات والتحليلات الحديثة أن شماس سكندرى يُدعى موهوب بن منصور مفرج كان مسئولاً عن تنقيح النص فى القرن الحادى عشر، واعتمد على مصادر قبطية أقدم لكى يجمع مادته. والسلسلة الأولى من السير من أنيانوس وحتى وقت كيرلس الأول (٤٤٤م) تعود إلى عمل كاتب آخر غير معروف اسمه ميناس، ربما كان أحد رهبان الدير الأبيض (دير أنبا شنودة) بالقرب من سوهاج، والمجموعة الثانية من السير، التى تغطى الفترة من كيرلس الأول وحتى سيمون الأول (٧٠٠م) كتبها شخص ما يسمى جرجس رئيس الشمامسة، الذى عاش حتى نهاية القرن السابع وعمل كاتبا للبابا سيمون الأول، والمادة المتعلقة بحياة واستشهاد القديس مرقس جاءت من تقليد نصى مستقل فى المصادر القبطية. للوقوف على رواية مبسطة لتنقيح كتاب تاريخ البطاركة مع ببليوجرافيا، انظر:

J. den Heijer, "History of the Patriarchs of Alexandria," *Coptic Encyclopedia* 4.1238–1242.

للوقوف على معالجة أكثر تفصيلاً لهذا الموضوع، انظر دراسة den Heijer:

Mawhûb ibn Mansûr ibn Mufarrig et l'historiographie copte-arabe. Etude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie (Louvain: Peeters, 1989).

ويحفظ قصة مقابلة مرقس لإنيانوس وقصة استشهاد مرقس، وهى تكاد تتطابق حرفيًا مع ما ورد فى كتاب أعمال مرقس، ولكن يتوسع أكثر كتاب تاريخ البطاركة فى سيرة مرقس، ويضيفون إليها معلومات من مصدر آخر (مجهول) حول حياة مرقس فى شبابه وقبل بعثته التبشيرية إلى مصر، ويركز بصفة خاصة على مساعدته لبطرس الرسول، وقدرته على صنع المعجزات فى مواجهة المقاومة "الوثنية". مرة ثانية، فى هذا النص الأخير، وكما فى كتاب أعمال مرقس، فإن مزاملة مرقس للرسل، وسلطته الروحية - يُفهما على أنهما أساس هوية الكنيسة المصرية التى أسسها مرقس.

مثال آخر مهم لتأثير هذه الأسطورة الخاصة بمرقس هى مجموعة من القطع العاجية من القرن الثامن الميلادى، محفوظة فى ميلانو بإيطاليا[١]، والمرجح أن هذه القطع الفنية صنعت فى مصر، ولكن بواسطة فنانين سوريين مهرة[٢]، وهذه القطع تصور مشاهد من مقابلة مرقس مع إنيانوس كما وردت فى أعمال مرقس. أول هذه القطع يبدو أنه يقدم مشهدًا لعمل مرقس التبشيرى فى الإسكندرية، وفيه يظهر مرقس ممكسًا إنجيله بيده، ويعظ مجموعة صغيرة من المستمعين الواقفين أمام واجهة أحد المبانى وفى الخلفية أحد مناظر المدينة (اللوحة رقم ١٢أ)[٣]. فى القطعة الثانية مرقس يشفى يد إنيانوس وهو جالس على كرسى إسكافى وخلفه مبانى مدينة

(1) W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 139–140, nos. 237–241; K. Weitzmann, "The Ivories of the So-called Grado Chair," *Dumbarton Oaks Papers* 26 (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1972), nos. 7–11.

يدلل Weitzmann بشكل مقنع على تأريخ هذه القطعة بالقرن الثامن، على عكس محاولات سابقة لاقت قبولا واسعًا، تؤرخ لقطع العاج هذه إما أواخر القرن السادس، أو القرن الحادى عشر (K. Weitzmann, "Ivories," 45–81).

(2) K. Weitzmann, "Ivories," 82–85.

(3) W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 139, no. 237; K. Weitzmann, "Ivories," no. 7.

الإسكندرية (اللوحة ٢ ب)[١]. فى القطعة الثالثة مرقس يعمد إنيانوس وشخصين آخرين غير معروفين، يظهران بحجم أصغر، يقفان فى نهر وتظهر أسوار الإسكندرية فى الخلفية (اللوحة ٢ج)[٢]. القطعة الرابعة تظهر مرقسًا واضعًا يديه على رأس إنيانوس أمام قبو حجرى، ويظهر أربعة شخوص آخرين يتطلعون إلى المشهد – وهذا المشهد يصور رسامة إنيانوس كأسقف (اللوحة ٢ د)[٣]. القطعة الخامسة من هذه المجموعة، وهى الوحيدة غير الكاملة، وهى تصور مرقسًا يخطو إلى الأمام متأبطًا كتابًا، وخلفه يسارا يظهر جزء من رأس رجل؛ وإلى اليمين يظهر أحد الأبواب (اللوحة ٢هـ)[٤]. ولسوء الحظ لا توجد تفاصيل إضافية تمكننا من معرفة المشهد الذى تصوره القطعة الأخيرة.

على أن طبيعة القطعة الخامسة المفقود منها أجزاء تنبهنا إلى أن هذه الخمس القطع ربما كانت فى الأساس تنتمى إلى مجموعة أكبر تشتمل على مناظر ومشاهد أخرى من حياة مرقس وقصة استشهاده، فحجم وشكل هذه القطع العاجية تجعلنا نقترح أنها كانت فى الأساس موضوعة فى حليات أحد الأبواب الخشبية للكنيسة. ويوجد نموذج شبيه لأثر خشبى منحوت – ولكن فى هذه الحالة المادة خشب فقط من القرن السادس الميلادى – فى كنيسة القديسة باربارا فى مصر القديمة[٥]، كان لتعليق تلك القطع العاجية – المحفوظة فى ميلانو التى تصور عمل مرقس التبشيرى فى الإسكندرية ورسامته لإنيانوس – على أحد الأبواب المؤدية إلى كنيسة مصرية وظيفة اجتماعية هامة. ليس فقط لتذكير المسيحيين كل يوم بالقصص المتعلقة بأصول كنيستهم، بل بالهوية المستمرة لكنيستهم وقادتها كخلفاء للقديس مرقس.

---

(1) W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 140, no. 239; K. Weitzmann, "Ivories," no. 8; T. Vivian, "Plaque with scene from life of St. Mark," in K. Weitzmann, *Age of Spirituality*, 508–509, no. 456.
(2) W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 139, no. 238; K. Weitzmann, "Ivories," no. 9.
(3) W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 140, no. 240; K. Weitzmann, "Ivories," no. 10.
(4) W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 140, no. 241; K. Weitzmann, "Ivories," no. 11.
(5) K. Weitzmann, "Ivories," 87–88.

الخلفاء الأوائل للقديس مرقس:
النسب الرسولى والتعريف الذاتى الأرثوذكسى

"مجرد صدى وسحابة دخان"

الخلفاء الأوائل للقديس مرقس
وصمت التاريخ!

لقد تتبعت فى الجزء الأول من هذا الفصل تطور بعض أهم التقاليد المتعلقة بالقديس مرقس فى الكنيسة المصرية فى أواخر العصور القديمة وأوائل العصور الوسطى، والآن سأعود ثانية إلى القرنين الأولين، وإلى أول خلفاء مباشرين لمرقس على الكرسى السكندرى، وكما ذكرت سابقًا، لا يوجد مصدر أقدم من أكليمنضس السكندرى (أواخر القرن الثانى أو أوائل القرن الثالث الميلادى). تحدث عن ارتباط مرقس بالكنيسة فى مصر. وحتى هذه الإشارة، وأيضًا صحة شهادة أكليمنضس، ما زالت موضع جدل. وفيما يتعلق بخلفاء مرقس، فمصادرنا متأخرة عن أكليمنضس، وقليلة. فلا نعرف أى شىء عن إنيانوس قبل رواية يوسابيوس فى القرن الرابع الميلادى، وبالكاد يذكر يوسابيوس اسم إنيانوس كأول خلفاء مرقس، ولم يقدم أى معلومات أخرى. وإذا كان يوسابيوس على علم بقصة مقابلة مرقس مع إنيانيوس، كما وردت فى كتاب أعمال مرقس، فمن الغريب أنه لم يذكر أى شىء عنها فى تاريخه. ولسوء الحظ فإن هذا الوضع ينطبق على أول عشرة خلفاء لمرقس كأساقفة للإسكندرية، فيرصد يوسابيوس قائمة بأسماء الأساقفة خلفاء مرقس، دون أن يقدم أى معلومات عن حياتهم أو إنجازاتهم، وبمقارنة ما

ذكره يوسابيوس عن كل أسقف من هؤلاء العشرة، سنجد أنه لا يوجد اختلاف يذكر في سيرة كل واحد منهم، فقط تكرار ثابت لتسلسلهم وسنوات أسقفيتهم:

(٢٤/٢): عندما كان نيرون يحتفل بالعام الثامن لحكمه، تولى إنيانيوس، بصفته الأول بعد مرقس الإنجيلي – مسئولية خدمة أبروشية الإسكندرية.

(١٤/٣) وفى السنة الرابعة لحكم دومتيانوس، تنيح إنيانوس أول أسقف للإسكندرية، بعد أن أتم اثنين وعشرين عامًا (فى الخدمة)، وخلفه أبيليوس ثانى أسقف.

(٢١/٣) خلف تراجان نرفا، بعد أن حكم نرفا لمدة تجاوزت العام الواحد بقليل، وفى السنة الأولى لحكم تراجان، خلف كردونوس أبيليوس، الذى قضى ثلاثة عشر عامًا فى رئاسة أبروشية الإسكندرية. تولى كردونوس الرئاسة كثالث أسقف لتلك الأبروشية، بعد إنيانوس الأول.

(١/٤) فى حدود السنة الثانية عشر لحكم تراجان، توفى أسقف أبروشية الإسكندرية، المذكور سابقًا، واختير بريموس ليخدم هناك، كرابع أسقف منذ (عصر) الرسل.

(٤/٤) وفى نفس الوقت (السنة الثالثة من حكم هادريان) خلف يسطس بريموس، الذى توفى فى السنة الثانية عشر من أسقفيته.

(٥/٤) تولى أومانيوس رئاسة المناطق التابعة لكنيسة الإسكندرية بعد أن أكمل الأسقف السابق عليه أحد عشر عامًا على كرسيه، وانتخب وبعد وفاته بعام وبضعة أشهر، كسادس انتخاب.

(٤/١١) أعلن على الملأ تنصيب مركيانوس راعيًا فى الإسكندرية، بعد أن قضى أومانيوس ثلاثة عشر عامًا (فى الخدمة).

(٤/١١) وعندما استراح مركيانوس بعد عشر سنوات من الخدمة، تولى كالاتيانوس مسئولية خدمة كنيسة الإسكندرية.

(٤/١٩) ولكن بعد أن ترأس كالاتيانوس أبروشية الإسكندرية لمدة أربعة عشر عامًا، خلفه أغريبنوس.

(٥/٩) فى السنة الأولى (لحكم الإمبراطور كومودوس)، اوتمن يوليانوس على رئاسة أسقفية كنائس الإسكندرية، بعد أن أتم أغريبنوس اثنى عشر عاما فى الخدمة.

(٥/٢٢) اوتمن ديمتريوس على مسئولية خدمة أبروشية الإسكندرية (فى السنة الثانية عشر من حكم كومودوس) بعد أن أتم يوليانوس عامه العاشر (فى الخدمة).

تغير الوضع فقط مع ديمتريوس، الأسقف الحادى عشر بعد مرقس، وبدأنا فجأة نحصل على معلومات أخرى، غير تلك التقارير النمطية المتكررة عن الأساقفة؛ إذ يمضى يوسابيوس قدمًا فى إمدادنا بمعلومات تفصيلية عن فترة أسقفية ديمتريوس، فى الكتاب السادس من تاريخ الكنيسة، تشتمل هذه المعلومات على مراسلاته وجهوده المضنية لتنظيم الكنيسة (انظر الفصل الثانى من هذا الكتاب)[١].

---

(١) يقول Hardy (*Christian Egypt*, 11) بأن إشارة يوسابيوس (*HE* 5.22) إلى مسئولية ديمتريوس عن *Paroikuai* (مناطق: أبروشيات) الإسكندرية، ربما تكون بدايات تأسيس نظام رعوى "تنظيم كنيسة الإسكندرية فى جماعات منفصلة تحت رعاية كهنتها المختصين." وبالرغم من أن Hardy يشاطر المؤرخين الآخرين شكوكهم حول قائمة الخلافة السكندرية قبل ديمتريوس، فإنه يقول بأن وجود مثل هذا التنظيم المحلى للكنيسة وقت انتخاب ديمتريوس يزيد من احتمالية أن سلف ديمتريوس، يوليانوس، كان شخصية تاريخية حقيقية. وما يضعف حجة Hardy أن نفس الكلمة *Paroikuai* (مناطق أو أبروشيات) يستخدمها يوسابيوس مع أساقفة سكندريين آخرين قبل ديمتريوس، مثل إنيانوس. وربما يكون اختيار يوسابيوس لمصطلحاته نابعًا من معرفته بوضع الكنيسة فى مصر فى القرن الرابع، وليس من سياق القرن الأول أو الثانى.

على كل الأحوال، فإننا لا نعرف أى شيء، تقريبًا، عن هؤلاء الأساقفة الذين تولوا أسقفية الإسكندرية خلال القرنين الأولين للميلاد، إذا وضعنا فى الاعتبار أهمية مصر كمركز كنسى فى الكنيسة المبكرة، ودورها كمستودع لاكتشاف الوثائق المسيحية المبكرة، فإن نقص المعلومات عن قادة الكنيسة المصرية فى فترة القرنين الأولين قد سبب قلقًا ودهشة للمؤرخين. وفى هذا السياق كتب **Walter Bauer** كلماته الشهيرة بأن العشرة أساقفة الأوائل السكندريين "سيظلون بالنسبة لنا، مجرد صدى وسحابة دخان."[١] وقد عبر باحث آخر، **C. H. Roberts**، وهو متخصص فى المسيحية المبكرة فى مصر عن الأسى حول "الغموض الذى يحيق بالتاريخ المبكر للكنيسة فى مصر."[٢] ما السبب – إذن – لهذا الصمت التام لمصادرنا خلال هذه الفترة؟ وكيف لنا أن نفهم فى ضوء هذا الصمت قائمة الخلفاء التى قدمها لنا يوسابيوس؟

يفسر **Walter Bauer** فى دراسته الهامة والمثيرة للجدل الأرثوذكسية والهرطقة فى المسيحية الأولى – سبب صمت المصادر المبكرة حول قادة الكنيسة المصرية فى أول قرنين للميلاد، بأنه نابع من حقيقة أن هذه القيادة لم تكن محددة أو واضحة المعالم بشكل جيد خلال تلك الفترة، وأن النمط المهيمن للمسيحية المبكرة فى مصر كان النمط الغنوصى، الذى سيوصم لاحقًا بالهرطقة من قبل الكنيسة بمعناها الواسع. وكدليل على وجود هذا النوع غير الأرثوذكسى من المسيحية، يشير **Bauer** إلى وجود أناجيل غنوصية قديمة من مصر – وبشكل خاص، إنجيل المصرين، وإنجيل العبرانيين– التى تمثل من وجهة نظره نسخة من المسيحية سابقة على ظهور الأشكال الكنسية الأرثوذكسية، ويرى **Bauer**

(1) W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, second edition, English text edited by R. A. Kraft and G. Krodel (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 45.
(2) C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt* (London: Oxford University Press, 1979), 1.

أن الاعتقاد والممارسة الأرثوذكسية قد فُرضت بنجاح على الكنيسة المصرية في نهايات القرن الثاني الميلادي، خلال فترة رئاسة ديمتريوس (أسقف الإسكندرية من ١٨٩ حتى ٢٣١م)[1]، وفي نفس هذا الوقت سيبدأ قمع وطمس الأدب الغنوصي المبكر، ومعه أيضًا السجلات التاريخية المبكرة للمسيحية المصرية، وعلى ذلك يمكن تفسير السبب وراء قلة المعلومات التي يقدمها لنا يوسابيوس عن الأساقفة العشرة الأوائل؛ ببساطة. لم تصل إلى يوسابيوس معلومات موثوق فيها آنذاك. ومن ثم يعتبر **Bauer** الأساقفة الذين وردوا في قائمة يوسابيوس هم "مجرد صدى، وسحابة دخان، ولم يكونوا مطلقًا أي شيء آخر، أكثر من ذلك"[2].

قدمت دراسة **Bauer** تحليلاً قيمًا لعمليات تعريف (أو بناء) "الأرثوذكسية" في أواخر القرن الثاني الميلادي، التي من خلالها استطاعت القيادة الأرثوذكسية الناشئة أن تقمع أي أشكال أخرى بديلة للعقيدة، والواقع أن تحليل **Bauer**، بأن الهرطقة سبقت الأرثوذكسية في الكنيسة المصرية المبكرة - قد أثار (كما يمكن للمرء أن يتخيل) لغطًا كبيرًا في الأوساط الكنسية. بالإضافة إلى ذلك، فإنه قد

---

(1) W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy*,53.

بالرغم من اعتراف Bauer بوجود مؤمنين "أرثوذكس" قبل هذا الوقت، فإنه يذكر بأن عددهم كان يجب أن يكون قليلاً إذا أخذنا في الاعتبار أن ديمتريوس كان أول أسقف يُرسم في مصر.

(2) W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, 45.

كانت لأحكام Bauer حول أصول المسيحية في مصر صدى عند باحثين آخرين، منهم R. M. Grant، الذي يقرر أن "في حدود معرفتنا، كانت المسيحية في مصر في القرن الثاني حصريًا هرطقة"

(R. M. Grant, "The New Testament Canon," in *The Cambridge History of the Bible*, Volume I (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 298).

قال بنفس هذا الرأي كل من:

Helmut Koester, "GNÔMAI DIAPHORAI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity," in James M. Robinson and Helmut Koester, *Trajectories Through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 114; Helmut Koester, *Introduction to the New Testament* (2 vols.; Philadelphia: Fortress Press, 1982), 2:220.

تعرض للنقد من قبل بعض الباحثين، الذين يعتقدون أنه ذهب بعيدًا جدًا في "حجته النابعة من الصمت". جاءت أحد أقوى هذه الانتقادات من **Roberts**، الذى شدد على أن **Bauer** قد فشل في تقديم رواية دقيقة من خلال مجموعة المصادر المختلفة المتاحة الآن للباحثين، التى تعود إلى القرنين الأول والثانى الميلاديين في مصر، ففى كتابه: المخطوطات، المجتمع والاعتقاد في المسيحية المبكرة في مصر، فحص **Roberts** المصادر البردية المتعلقة بالمسيحية في مصر في القرن الثانى الميلادى، وخلص إلى أن هذه الأدلة لا تؤيد نظرية **Bauer** حول الهيمنة "الهرطوقية"، أو "الغنوصية". فمن بين أربع عشرة بردية مسيحية باللغة اليونانية موجودة الآن، والمرجح تواريخها قبل عام ٢٠٠ ميلادية، واحد منها فقط (جزء من إنجيل توما) موضع شك بأنه نص غنوصى، ومن بين البرديات الباقية عشرة نصوص كتابية (من الكتاب المقدس)، بينما النصوص الأخرى، بما فيها إنجيل غير معروف (لا يحمل خصائص النصوص الغنوصية) راعى هيرماس، ورسالة إيروناوس ضد الغنوصيين ضد الهرطقات[1]. والشيء المؤكد أن الجزء المتبقى من إنجيل توما، وبردية إيروناوس ضد الهرطقات تقدم لنا الدليل على وجود أشكال "هرطوقية" من المسيحية في مصر (حتى ولو كانت من وجهة نظر مختلفة تمامًا)، ومع ذلك، فإنه من الواضح أن "الغنوصية" (وهى ظاهرة أصبحت موضع بحث من قبل المؤرخين)[2] ليست بأى حال من الأحوال رؤية العالم المسيحى الوحيدة الممثلة في البرديات؛ اعتمادًا على هذه الأدلة وغيرها من ذلك العصر (بما فيها الكتابات القبطية المبكرة)، يخلص **Roberts** إلى أن أحسن وصف لوضع المسيحية المبكرة في مصر أنه "مائع"، تعايشت فيه أنماط مختلفة من المسيحية، في جماعة لم تكن

---

(1) C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief*, 13–14, 52–53.

مناقشة حول هذه البرديات المختلفة في: C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 23–34.

(2) Bentley Layton, "Prolegomena to the Study of Gnosticism," in *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, edited by L. Michael White and O. Larry Yarbrough (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 334–350, esp. 335.

بعد توجهاتها اللاهوتية قد تمايزت بحدة[١]. ساد هذا الوضع - الذى كانت تتشكل فيه وظائف ومهام قيادة الكنيسة - خلال أول قرنين من تاريخ الكنيسة المصرية.

تعريف الأرثوذكسية فى أواخر القرن الثانى

قوائم الأساقفة وخطاب الرسولية

كانت أواخر القرن الثانى الميلادى فترة مفصلية وحاسمة فى تاريخ الكنيسة المصرية، وعمليات التعريف الذاتى اللاهوتى والكنسى، يشهد بقوة على هذه الحقيقة، أجزاء رسالة إيريناوس ضد الهرطقات ضمن السجلات البردية المصرية أواخر القرن الثانى أو بدايات القرن الثالث[٢]. تمثل هذه الرسالة التى كتبت فى عام ١٨٠م تقريبًا فى **Lugdunum** (حاليًا مدينة ليون بفرنسا)، أول المحاولات فى الكنيسة المسيحية لتعريف حدود الإيمان "الأرثوذكسى"، وتصف المعتقدات خارج هذه الحدود بـ "الهرطقات"، لقد استخدمت الكنيسة الرومانية عمل إيريناوس فى حربها ضد الهرطقة، وتشير الأدلة البردية إلى أن الرسالة تبودلت وانتشرت بشكل سريع فى شرق حوض البحر المتوسط، ومنها إلى مصر؛ حيث استخدمتها الكنيسة المصرية فى نفس الغرض، محاربة الهراطقة[٣].

---

(1) C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief*, 54, 60.

(2) *P. Oxy.* III.405 (= H. 671).

حدد محررو السلسة Grenfell and Hunt تاريخ البردية بأواخر القرن الثانى أو أوائل القرن الثالث، ووافق Bell على تخمين تاريخ للبردية حول عام ٢٠٠ م:

H. I. Bell ("Evidences of Christianity in Egypt During the Roman Period," *Harvard Theological Review* 37 (1944), 202)

(3) C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 33–34; C. H. Roberts, "Early Christianity in Egypt: Three Notes," *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954), 94.

اكتشاف مخطوطات يونانية قبطية فى مصر تعود إلى القرنين الثالث والرابع وتحفظ أعمال مليتوس الساردیسی الدفاعية ربما تشير إلى العمليات المستمرة للتعريف الذاتى الأرثوذكسى والمناظرات ضد الغنوصية خلال تلك الفترة. (C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief*, 63).

شكلت خطابات الرسولية وتدوين قوائم الخلافة عصب الإستراتيجية الرئيسية لعمليات التعريف الذاتى للأرثوذكسية، كان مفهوم الخلافة أو النسب، فى االعصور القديمة يوظف كوسائل لإضفاء الشرعية والقوة فى مواجهة ادعاءات المتنافسين على السلطة. استخدام "الخلافة" كمفهوم أيدولوجى وجدلى سابق على ظهور المسيحية، واتخذ شكلين رئيسيين:

١) الأنساب الفكرية (على سبيل المثال: سلسة الأنساب التعليمية).

٢) الأنساب المؤسسية (مثل قوائم الأسر الملكية الحاكمة)[١].

كلا الشكلين من أشكال الخطابة الخلافية استخدما فى المسيحية المبكرة، ففى القرن الثانى الميلادى لجأ مختلف المعلمون المسيحيون إلى الأنساب الرسولية؛ ليدافعوا عن سلطة تعليمهم اللاهوتى، بينما بدأ الأساقفة (متأخرًا قليلاً عن المعلمين) فى إقحام مبدأ الخلافة لترسيخ حقهم فى قيادة الكنيسة.

ادعى معلمون مسيحيون مستقلون فى الإسكندرية وروما منذ أوائل القرن الثانى الميلادى أن تعاليمهم لها سلطة رسولية، الدليل الأقدم لهذه الممارسة هو أحد الفلاسفة المسيحيين اسمه باسيليدس، كان نشطًا فى الإسكندرية خلال السنوات الأخيرة لحكم هادريان (١٣٢-١٣٥م)، فقد عرف باسيليدس نفسه بشكل خاص على أنه تلميذ لرجل يسمى جلاوكياس، الذى كان بدوره "مفسرًا" لبطرس الرسول[٢]، وفى نفس الوقت تقريبًا كان أحد المسيحيين الغنوصيين اسمه فالنتينيوس يدعى نفس الادعاء، وفالنتينيوس كان معاصرًا لباسيليدس، ولكنه أصغر سنًا، عاش

---

(1) Bentley Layton, *per litt.*, July 25, 2003

حول كيفية توظيف الأنساب الفكرية فى علم ال Doxology اليونانى القديم (بمعنى جمع وتنظيم أقوال وتعاليم الفلاسفة فى موضوعات مختلفة)، انظر:

Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, 2nd edition (Berlin: Walter de Gruyter, 1929).

(2) Clement of Alexandria, *Stromata* VII.17.106.4; ed. O. Stählin, L. Früchtel, and U. Treu, 4th edition, volume 3 (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), 75.

سنا، عاش وعلم بالإسكندرية، مثل باسليدس، خلال العقود الأولى من القرن الثانى الميلادى (فى فترة تقع بين عام ١١٧، وعام ١٣٧م)، رحل إلى روما فى عام ١٤٠م، وهناك صار معلمًا دينيًا معروفًا، اجتذب إليه عدد كبير من التلاميذ، فى حالة فالنتينوس، فإنه يعود بروابطه الرسولية خلال معلمه تيوداس **Theudas** وصولاً إلى بولس الرسول[١]، وألمح بطليموس تلميذ فالنتينوس، كان نشطًا فى روما حوالى عام ١٥٠م، إلى هذا النسب الفكرى فى الرسالة إلى فلورا عندما تحدث عن "التقليد الرسولى الذى تسلمناه بالتعاقب."[٢]

بالنسبة لأقدم دليل على استخدام النسب الرسولى فى الأشكال المؤسسية، علينا العودة ثانية إلى إيريناوس، الذى أمدنا بأول قائمة لسلسلة أساقفة روما، بعد حوالى خمسين عامًا من بداية عمل باسليدس وفالنتينيوس فى التدريس بالإسكندرية. يرصد إيريناوس فى رسالته ضد الهرطقات (حوالى عام ١٨٠م) قائمة بأول اثنى عشر أسقفًا لروما من بطرس وحتى إليتيريوس **Eleutherius**، ويدعى بأن هذه القائمة مطلب رسولى "أنه متاح لكل الذين يتمنون بصدق أن يروا فى كل كنيسة أن مراعاة تقليد الرسل مطبقة فى العالم أجمع، وأننا قادرون على أن نحصى هؤلاء الذين عينوا أساقفة فى الكنائس من قبل الرسل، وكذلك خلفاؤهم حتى وقتنا هذا."[٣]، لقد حدد إيريناوس بشكل صارم تسلسل رسولى للأساقفة الرومان، وهذا التحديد يهدف أيضًا إلى أن يستبعد من هذا الإرث أى قائد أو معلم يدعى تعليمًا وفكرًا مختلفًا.

---

(1) Clement of Alexandria, *Stromata* VII.17.106.4–107.1; ed. O. Stählin, L. Früchtel, and U. Treu, 4th edition, volume 3 (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), 75.

(2) Ptolemy, *Letter to Flora*; ed. G. Quispel, 2nd edition (SC 24; Paris: Le Cerf, 1966), 72; trans. B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, 314.

(3) Irenaeus, *Against Heresies* 3.3.1; ed. N. Brox, Fontes Christiani 8.3 (Freiburg: Herder, 1993), 28 (Latin).

حول قائمة الخلافة الرسولية التى يقدمها إيريناوس لبابوية روما المبكرة، انظر:

E. Duffy, *Saints and Sinners: A History of the Popes* (New Haven: Yale University, 1997), 9–11.

فى مصر وجدت دوافع مماثلة للتعريف الذاتى ولوضع قواعد أكثر صرامة للنسب المؤسسى، يبدو أنها استحوذت على الكنيسة فى العقد الأخير من القرن الثانى الميلادى، ومما لا شك فيه أن المؤجج لهذه العملية هو تداول رسالة إيريناوس ضد الغنوصية، وقيادة ديمتريوس، وهو أول أسقف سكندرى نعرف عنه معلومات أكثر [1]. قائمة الأساقفة المصريين الأوائل، التى وصلت فى النهاية إلى يوسابيوس (انظر مناقشة هذه النقطة فى الصفحات السابقة)، ربما تكون جمعت ودونت خلال هذه الفترة، أو قد يكون ديمتريوس نفسه هو من قام بذلك، وهذا يعكس محاولة واعية قام بها قادة الكنيسة المصرية فى أواخر القرن الثانى للتعريف بنسبها الرسولى فيما يتعلق بأمر خلافة الأساقفة، وكسلاح ضد المعلمين المستقلين، مثل باسيليدس وفالنتينيوس، الذين ادعوا نوعًا آخر من السلطة الرسولية لتعاليمهم الخاصة.

وهكذا، فقد شهد أواخر القرن الثانى الميلادى نزاعًا حادًا بين نموذجين للسلطة فى كنيسة الإسكندرية. ففى هذا الوقت بدأ أساقفة مسيحيون، مثل ديمتريوس يدعون قدسية رسولية لقيادتهم للكنيسة، واتجهت القيادة الكنسية بشكل متزايد، ومن خلال تدوين ونشر قوائم تسلسل الأساقفة إلى قمع أى مصادر أخرى للسلطة فى الكنيسة، كان أكثرها بروزًا الادعاءات الرسولية لبعض دوائر الفلاسفة المسيحيين والغنوصيين الفالنتينيين، الذين اكتسبوا سابقًا (فى غيبة أساقفة أقوياء) نفوذًا اجتماعيًّا ملموسًا فى كنيسة الإسكندرية.

والمثير للاهتمام أنه بالرغم من أن التراتبية الأسقفية الناشئة فى الإسكندرية أثبتت نجاحها فى عزل اتباع باسيليدس وفالنتينيوس ووضعهم فى مرتبة أدنى، فإن نماذج أخرى أكاديمية غير كهنوتية عاشت ونمت فى كنف الكنيسة، وفى هذا

(1) W. Telfer ("Episcopal Succession in Egypt," *Journal of Ecclesiastical History* 3 (1952), 2) ويصور Telfer ديمتريوس على أنه مصلح ابتدأ عصرًا جديدًا للمسيحية السكندرية، استحق أن ينال الاعتراف بأنه "المؤسس الثانى لكنيسة الإسكندرية".

الشأن يبرز أسماء اثنين من الأكـــاديميين المـــسيحيين المعـــروفين: أكليمنـــضس السكندرى (١٦٠-٢١٥م تقريبًا)، وأوريجانوس (١٨٥-٢٥٣م تقريبًا)، اللذين حظيا بتسامح ديمتريوس (على الأقل لفترة من الزمن)، وحظيا بقبـــول عـــام كممثلـــين لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية، كلا الرجلين وظفا بفاعلية خطابة النسب الرســـولى واستخدماه كخاتم يضفى الشرعية على توجههم اللاهـــوتى الأرثوذكـــسى. يـــصف أكليمنضس السكندرى نسب تعليمه الرسولى فى شكل تـــاريخى مسلـــسل؛ يقـــول أكليمنضس فى معرض حديثه عن أستاذه بانتينيوس (وفقًا للتقليد يعتبر بـــانتينيوس أول رئيس لمدرسة الإسكندرية اللاهوتيـــة)، وعن تلاميذ آخـــــرين لبـــانتينيوس: "الآن هؤلاء الرجال يحفظون التقليد الحقيقى للتعليم المبارك الذى تسلموه من الرسل المقدسين بطرس ويعقوب ويوحنا وبولس، تلقوه كما يرث الابـــن مـــن أبيـــه... برعاية الله، وصانوا هذه البذور الرسولية حتى يومنا هذا"[١]. وفى الجيـــل التـــالى سيركز أوريجانوس على نفس النقطة: "حُفظ تعليم الكنيسة دون تغييـــر، وتـــسلمته الكنيسة فى سلسلة متصلة من الرسل، وما زال بالكنيسة حتى اليوم."[٢]

على أنه فى نهاية الأمر لم تستطع هذه الخطابة أن تمنع الصدام بين التقاليـــد المدرسية لكل من أكليمنضس وأوريجـــانوس، وبـــين الـــسلطة الناشـــئة لأســـقفية الإسكندرية، فى الفصل التالى سأناقش تصاعد تـــأزم العلاقـــة بـــين أوريجـــانوس والأسقف ديمتريوس والخطوات الصارمة التى اتخذها ديمتريوس، وخلفـــاؤه مـــن بعده، لضبط وتنظيم مؤسسة التعليم فى كنيسة الإسكندرية فى عصر الاضطهاد.

---

(1) Clement of Alexandria, *Stromata* I.1.11.3; ed. O. Stählin, L. Früchtel, and U. Treu, 4th edition, volume 2 (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), 9.

تلقى Denise Buell فى كتابها الضوء على الوظيفة المطردة لمثل هذه اللغة النسبية فى بنيـــة أنـــساب السلطة الكنسية المبكرة، وبخاصة الترويج والدعاية للأنساب التعليمية:

Denise Buell, *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy* (Princeton: Princeton University Press, 1999)

(2) Origen of Alexandria, *On First Principles* (*De principiis*) I, Preface 2; ed. H. Crouzel and M. Simonetti (SC 252; Paris: Cerf, 1978), 78; trans. G. W. Butterworth (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973), 2.

الفصل الثانى

الأساقفة، والمعلمون، والشهداء
تشكيل السلطة الأسقفية فى عصر الاضطهاد
(ديمتريوس - بطرس الأول)

دخل تاريخ الكنيسة المصرية عصرًا جديدًا، مع انتخاب ديمتريوس كأسقف للإسكندرية عام ١٨٩م. بدأ ديمتريوس وخلفاؤه من بعده، خلال هذه الفترة، فى بذل جهود حثيثة لتوطيد سلطتهم فى الكنيسة المصرية. يتضح هذا السعى إلى توطيد هذه السلطة بشكل صارخ فى أمر مؤسسة التعليم فى الكنيسة، سيركز الجزء الأول من هذا الفصل بشكل خاص على العلاقة بين القيادة الأسقفية ومدرسة الكنيسة اللاهوتية فى الإسكندرية. المعلومات التاريخية المحققة التى نعرفها حتى الآن عن الأساقفة السكندريين قبل عام ١٨٩م، جد قليلة، ولكن فى العقد الأخير من القرن الثانى، وبداية من عصر ديمتريوس، فاضت فجأة المصادر بالمعلومات، التى من خلالها نستطيع أن نبدأ فى إعادة كتابة تاريخ أكثر دقة للدور الاجتماعى لقادة الكنيسة فى الإسكندرية.

الآن يوجد خطر جديد خارجى، وهو الاضطهاد؛ لذا فقد كان من الضرورى تسريع المحاولات الأولى لأساقفة الإسكندرية لتوطيد سلطتهم وتحديد أطر اللاهوت الأرثوذكسى، ومراقبة من يتخطاها، بينما كان المسيحيون فى القرنين الأولين للميلاد عرضة فى بعض المناسبات للعداء المحلى، كان الأمر مختلفًا فى القرن الثالث الميلادى حيث بدأت الكنائس فى مصر تعانى تحت وطأة اضطهاد منظم وعلى نطاق واسع، فمنذ بداية القرن الثالث الميلادى وحتى العقد الأول من القرن الرابع تعرضت الكنيسة المصرية لثلاث فترات من الاضطهاد العنيف، تخللتها فترات متقطعة من الهدوء الحذر: اضطهاد ساويرس (٢٠٢-٢٠٦م)، اضطهاد ديسيوس (٢٤٩-٢٥١م)، اضطهاد دقلديانوس، أو الاضطهاد الأعظم (٣٠٣-٣١١م). سيولى الجزء الثانى من هذا الفصل اهتمامًا بالقضايا التى أثيرت خلال آخر اضطهادين وأثرهما على قادة الكنيسة المصرية. كيف استمر الأساقفة السكندريين فى توطيد سلطتهم فى ظل هذه الأخطار؟ وأخيرًا، كيف كان للاضطهاد والاستشهاد دور فى تشكيل هوية الكنيسة المصرية وقيادتها؟

أساقفة الإسكندرية ومدرسة الموعوظين السكندرية(*)

حازت الإسكندرية فى العصور القديمة شهرة دولية بصفتها مركزًا للتعليم(١)، أصبح المتحف السكندرى ("مزار آلهات الإلهام")، الذى أنشأ فى العصر البطلمى (٣٢٣ ق.م - ٣٠م) مستودعًا فكريًّا أكاديميًّا، ومركزًا بحثيًا ونادًيا اجتماعيًّا للنخبة المثقفة، واستقطب هذا المتحف اهتمام الجميع، حتى الأباطرة الرومان، مثل كلوديوس وهادريان، جاءوا إليه محاضرين أو مشاركين فى المناقشات، وفى نفس الوقت تقريبًا، وبالقرب من المتحف أُنشئت مكتبة الإسكندرية الكبرى لتخدم رواد المتحف، كان حجم مقتنيات المكتبة مذهلاً وفقًا لمعايير العصور القديمة - فقد بلغت مقتنيات المكتبة فى أيام ذروتها، ووفقًا لتقارير بعض الكتاب القدامى، أكثر من أربعمائة (أو حتى سبعمائة) ألف لفافة بردى، وأظهرت الدراسات الإحصائية الحديثة أن هذه الأرقام مبالغ فيها، وأن تقدير العدد بعشرات الآلاف ربما يكون أكثر دقة، ولكن ذلك لا يعنى إنكار حقيقة أن مقتنيات مكتبة

(*) كانت بداية مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، كمدرسة للموعوظين، أى الراغبين فى اعتناق المسيحية، ومن ثم كانت تقدم دروسًا لهؤلاء الناس فى شكل أسئلة وأجوبة، ثم تطورت لاحقًا لتصبح أهم مدرسة لاهوتية فى العالم المسيحى آنذاك. و"الموعوظون" تعبير كنسى أصبح يشير إلى المنضمين حديثًا إلى المسيحية، وبحاجة إلى تعليمهم أساسيات العقيدة الجديدة، على أن هذا المصطلح استخدم لاحقًا فى القانون الكنسى ليشير إلى أولئك الواقعين تحت عقوبة كنسية تمنعهم من الاشتراك فى الأسرار المقدسة، ويخصص لهم مكانًا فى الكنيسة أثناء صلاة القداس، ثم ينصرفون بعد سماعهم الإنجيل والعظة. (المترجم)

(1) Alan K. Bowman, *Egypt After the Pharaohs: 332BC–AD642* (Berkeley: University of California Press, 1986), 223–233.

الإسكندرية كانت "شاملة بالنسبة لعصرها."(١) على كل الأحوال فإن تزايد حجم مقتنيات المكتبة أدى إلى إنشاء فرع مستقل لها فى المدينة فى معبد السيرابيوم، هذا المعبد الذى كان مخصصًا لعبادة الإله المصرى سيرابيس، والزائر الآن لأطلال منطقة السيرابيوم بالإسكندرية يستطيع مشاهدة كوات بالحوائط، ربما كانت هى الأرفف الأصلية التى كانت مستخدمة لحفظ هذه الكتب(٢).

ولقد حظيت الإسكندرية بسمعة رفيعة كمركز للدراسات اللغوية والبحث العلمى، تتباهى باحتضانها لكوكبة من العلماء أناروا العالم، مثل: أبولونيوس الروديسى فى حقل الشعر، وإقليدس، أرشميدس، أراتوستينوس، وهيروفيلوس فى حقول الرياضيات، والميكانيكا الفيزيقية، والجغرافيا، والطب. وفى نهاية العصر البطلمى كانت أكثر الأعمال البحثية شعبية فى المتحف هى الفلسفة، فى الفترة من القرن الأول قبل الميلاد، وحتى القرن الثانى بعد الميلاد أصبحت الفلسفة الأفلاطونية الحديثة – وهى خليط من الأفلاطونية أخذت الكثير من الفلسفة الرواقية ومدارس فكرية أخرى- مشهورة جدًا فى الأوساط الثقافية والشعبية

---

(1) Roger S. Bagnall, "Alexandria: Library of Dreams," *Proceedings of the American Philosophical Society* 146.4 (2002), 348–362, esp. 351–356.

(٢) حول مكتبة الإسكندرية وأهميتها فى العالم القديم، انظر:

Roy MacLeod, ed., *The Library of Alexandria* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2002)

وبخاصة المقالات التالية:

("Introduction: Alexandria in History and Myth," 1–15), by Robert Barnes ("Cloistered Bookworms in the Chicken-Coop of the Muses: The Ancient Library in Alexandria," 61–77), and by John Vallance, "Doctors in the Library: The Strange Tale of Apollonius the Bookworm and Other Stories," 95–113. On the remains of the library at the Serapeum, see Henri Riad, Youssef Hanna Shehata, and Youssef al-Gheriani, *Alexandria: An Archeological Guide to the City*, Second edition (Alexandria: The Regional Authority for Tourism Promotion, 1996), 66.

حول المتحف وعلاقته بالمكتبة، انظر:

Edward Jay Watts, "City and School in Late Antique Athens and Alexandria" (Ph.D. dissertation, Yale University, 2002), 259-266.

وسيكـــون لهذا الزخم الفلسفى تأثير عميق، فيما بعـــد، علـــى أوائـــل اللاهـــوتيين المسيحيين الذين عاشوا وعملوا بالإسكندرية[١].

ومن ثم، لا يجوز أن نندهش من قيام مسيحى الإسكندرية، الذين نشؤوا فـــى كنف مكتبة الإسكندرية وأكاديميتها الفلسفية، بتطوير سريع لمؤسساتهم التعليميـــة، والواقع أن كنيسة الإسكندرية أصبحت بمدرستها اللاهوتية فى أواخـــر العـــصور القديمة (يشار إليها غالبًا بمدرسة الموعـــوظين الـــسكندرية) وبالأعمـــال الكتابيـــة والفلسفية لمدرسيها، فى حوض البحر المتوسط.

تتبع جذور مدرسة الإسكندرية يكتنفه بعـــض الـــصعوبات، فمثلمـــا فعـــل يوسابيوس مع قوائم أساقفة الإسكندرية، حاول أيضًا أن يفعل نفس الشىء مع قـــادة مدرسة الإسكندرية، بوضع سلسلة نسب لخلف بعد سلف، وحدد أسماء ثلاثة رجال كأول رؤساء لهذه المدرسة: بانتينيوس، وأكليمنضس، وأوريجانوس. وبـــانتينويوس هو الاسم الأول المرتبط بقيادة مدرسة الإسكندرية، بالرغم من محاولة يوســـابيوس التلميـــح إلى أن المدرســـة كانت قائمـــة بالفعـــل قبـــل رئاسة بانتينيوس لهـــا[٢].

---

(١) حول معالجة شاملة تفصيلية للأفلاطونية الحديثة، انظر:

John Dillon, *The Middle Platonists* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977).

يقول Heinrich Dörrie: إن ظهور الأفلاطونية مجددًا فى القرن الأول قبل الميلاد كان مرتبطًا بـــشكل مباشر ببروز دور الإسكندرية كمركز فلسفى:

(H. Dörrie, "Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus," in *Le Néoplatonisme* (Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971), 17–33).

حول أثر الأفلاطونية فى كتابات اللاهوتيين السكندريين المسيحيين، انظر:

R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford: Oxford University Press, 1971); and Roelof van den Broek, "Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology: Eugnostus, Philo, Valentinus, and Origen," in *The Roots of Egyptian Christianity*, 190–203.

(٢) يتبنى هذا الرأى أيضًا كثير من الكتاب القبط المعاصرون، الذين يقولون بأن مدرســـة الإســـكندرية قـــد أسسها القديس مرقس نفسه، وقد رفض قبول هذا الرأى المـــؤرخ الـــشهير عزيـــز ســـوريال عطيـــة. (المترجم)

كتب يوسابيوس عن المدرسة: "منذ أزمنة قديمة كان قد ترسخ بينهم تقليد بوجـود مدرسة للتعليم المقدس."[١] ونحن نعرف القليـل عـن بـانتينيوس نفـسه، يـصفه يوسابيوس بأنه لاهوتى متفلسف، تأثر بالفكر الرواقى، وتضمن تراثـه التعليمـى كمدير مدرسة الموعوظين تضمن جملـة مؤلفـات[٢]. وفقًـا ليوسـابيوس تـولى أكليمنضس رئاسة مدرسة الإسكندرية بعد وفاة بانتينيوس؛ ليكون الرئيس الثانى فى سلسلة رؤساء هذه المدرسة[٣]، وأكليمنضس السكندرى كان أحد تلاميذ بـانتينوس، واعترف بفضل بانتينيوس عليه فى كتاباته التى وصلتنا. أخيرًا وفـى عـام ٢٠٢م تولى أوريجانوس رئاسة المدرسة بعد أن ترك أكليمنضس الإسكندرية، تحت وطأة اضطهاد ساويرس؛ ليصبح الثالث فى سلسلة المديرين الأكاديميين لهذه المدرسـة، وعرفه يوسابيوس بأنه أحد تلاميذ أكليمنضس[٤].

لسوء الحظ لم تكن العلاقات بين بانتينيوس وأكليمنضس وأوريجـانوس بتلـك البساطة التى أراد أن ينقلها لنا يوسابيوس، فمن المثير للفضول أن أوريجـانوس لـم يذكر قط اسم أكليمنضس فى أى من رسائله التى وصلتنا[٥]، وطُرحت مختلفة حـول

---

(1) Eusebius, *HE* 5.10.1 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.1 (1903), 450).

(٢) نفس المرجع، وحتى الآن أعمال بنتينيوس مفقودة.

(3) Clement, *Stromata* I.1.31–38; Eusebius, *HE* 5.11; 6.6.

(4) Eusebius, *HE* 6.6; cf. 6.3.

(٥) يذكر أوريجانوس، بنتينيوس فى إحدى رسائله التى حفظها يوسابيوس؛ حيث يـصف بنتينيـوس بأنـه وضع نموذجًا للخبرة الفلسفية التى "ساعدت كثيرين قبلنا."، ويُستنتج من لغة أريجانوس بأنه قد تعـرف على بنتينيوس من خلال كتاباته الفلسفية، وأنه لم يكن مهتمًا بتأكيد نوع من النسب المباشر للخلافة فـى مؤسسة التعليم، وإذا كان الأمر كذلك، فكان من المتوقع أن يذكر نموذج أكليمنضس أيضًا. وبالرغم من قلة إشارات أوريجانوس الواضحة إلى أكليمنـضس، يـرى Annewies van den Hoek بـأن بعـض التلميحات فى كتابات أوريجانوس ترجح استمرارية متصورة فى التعليم. انظر:

A. van den Hoek, "Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria: Continuity or Disjunction," in *Origeniana quinta*, ed. R. J. Daley (Leuven: Peeters, 1992).

حول موجز الدراسات المتعلقة بإشكالية العلاقات بين أوريجانوس وأكليمنضس، انظر:

Nancy Heisey, *Origen the Egyptian* (Nairobi: Paulines Publications Africa, 2000), 24–25.

تجنب ذكر اسم أكليمنضس- ربما لسبب عدم اتفاق حول استخدام أكلنضس لمصطلح "غنوصى"[١]، ربما عدم رغبة أوريجانوس فى ربط نفسه مع آراء لأكليمنضس لم تكن على هوى ديمتريوس أسقف الإسكندرية[٢]، أو ربما اختلاف عميق فى الرأى حول الطريقة المثلى للتعامل مع الاضطهاد[٣]. على كل الأحوال، دفع هذا الصمت فى كتابات أوريجانوس حول سلفه المفترض، البعض إلى طرح تساؤلات حول رواية يوسابيوس لتسلسل نسب قادة مدرسة الإسكندرية[٤].

مما طرح فى هذا الشأن وبطريقة مقنعة بأنه لم يكن فى الإسكندرية "أكاديمية" لاهوتية رسمية قبل أوريجانوس (فقط كانت "مدرسة فكرية" عامة)، وأن إنشاء مثل هذه المدرسة بشكل رسمى تم فقط عندما كلف الأسقف ديمتريوس أوريجانوس بمسئولية "التعليم الأولى" فى الكنيسة"[٥]، وقبل ذلك كان التعليم اللاهوتى فى

---

(1) Henri Crouzel, *Origen*, trans. A. S. Worrell (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), 7.

(2) Pierre Nautin, *Origène: Sa vie et son oeuvre* (Paris: Beauchesne, 1977), 54; Martiniano Roncaglia, *Histoire de l'Eglise Copte*, Second edition, Volume 2 (Beirut: Librairie St. Paul, 1987), 125.

(٣) لم يجد هروب أكليمنضس من الإسكندرية خلال اضطهاد ساويرس، قبولاً حسنًا لدى أوريجانوس، الذى أصبح مشهورًا بتحمسه للاستشهاد ومساندته للمسيحيين الذين سجنوا خلال الاضطهاد. (انظر: Eusebius, *HE* 6.1–5)

(٤) للاطلاع على نموذج حديث لهذا التقييم النقدى لرواية يوسابيوس، انظر:

Roelof van den Broek, "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries," in *Centers of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, ed. J. W. Drijvers and A. A. MacDonald (Leiden: E. J. Brill, 1995), 39–47; repr. in R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 197–205.

وللاطلاع على تقييم أكثر إيجابية لرواية يوسابيوس، انظر:

Annewies van den Hoek, "The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage," *Harvard Theological Review* 90.1 (1997), 59–87.

(5) Eusebius, *HE* 6.3.8 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 526); Gustave Bardy, "Aux origins de l'école d'Alexandrie," *Recherches de science religieuse* 27 (1937), 65–90; ibid., "Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie," *Vivre et Penser*, 2nd series (1942), 80–109.

حول التاريخ المبكر لمدرسة الموعوظين السكندرية، انظر أيضًا:

David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1992), 219–222.

الكنيسة يسير وفق قواعد أكثر استقلالية، مع مدرسين مثل بنتينيوس وأكليمنضس (كما كان شأن باسيليدس وفالنتينيوس قبلهم) يجتذبون إليهم مجموعات تلاميذ من المسيحيين الشغوفين بالفلسفة. فى هذا السياق ربما يعكس إلحاق يوسابيوس لاسمى بنتينيوس وأكليمنضس لقائمة رؤساء مدرسة الإسكندرية، اهتمامه بإظهار قدم تقاليد التعليم الكنسى أكثر من اهتمامه بحقيقة وجود مؤسسة رسمية فى أواخر القرن الثانى الميلادى[١].

فى كل الأحوال، وبغض النظر عن تاريخ تأسيس مدرسة الإسكندرية - إذا كان فى زمن أوريجانوس، أو فى مرحلة سابقة - فإنه من الواضح أن تعيين ديمتريوس لأوريجانوس كرئيس للمدرسة شكل علامة فارقة فى تاريخ جهود أسقف الإسكندرية لتنظيم وضبط المؤسسة التعليمية للكنيسة، يشير يوسابيوس إلى أنه قبل أوريجانوس "لم يكن هناك أحد مخصصًا لرئاسة المدرسة الابتدائية؛ حيث هرب الجميع تحت وطأة الاضطهاد"[٢]، ومن الواضح أن أوريجانوس فطن إلى الحاجة إلى هذه المدرسة، حتى قبل تكليفه الرسمى من قبل ديمتريوس، يخبرنا يوسابيوس

(1) G. Bardy, "Aux origins de l'école d'Alexandrie," *Recherches de science religieuse* 27 (1937), 78–79.

ربما يكون يوسابيوس قد اعتمد على رسالة أرسلها الكسندروس أسقف القدس إلى أويجانوس نفسه، فى تطوير مفهومه عن خلافة معلمين رؤساء فى الإسكندرية، فى هذه الرسالة يقول الكسندروس: "لأننا نعرف أولئك الآباء المباركين الذين سبقونا، والذين سنلحق بهم بعد قليل - بنتينيوس، المعلم المبارك حقًا، والقديس أكليمنضس، الذى صار أستاذى وساعدنى، وأى شخص آخر من هذا القبيل."

(Eusebius, *HE* 6.14.9; ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 552).

ربما يكون يوسابيوس قد استخدم تعبيرات الكسندروس كدليل على السلسلة المؤسسية لقيادة مدرسة الموعوظين بالإسكندرية، ولكن ربما أن يوسابيوس قد التقى أكليمنضس مرة واحدة فقط بعد رحيله عن الإسكندرية، وقصد ببساطة أن يبرز ارتباط أوريجانوس بمدرسة الفكر، أو تقاليد التعليم التى تعلمها الكسندر من معرفته بأكليمنضس.

(Pierre Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* (Paris: Editions du Cerf, 1961), 129–132).

(2) Eusebius, *HE* 6.3.1 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 524).

بأن أوريجانوس قد جاء إليه "بعض الوثنيين الذين سمعوا كلمة الله"، وبدأ أوريجانوس لاحقًا فى تنظيم دروس خاصة لهم[١]. وفى هذا الصدد، فإن تعيين ديمتريوس لأوريجانوس - سواء مثل ذلك تأسيسًا لمدرسة رسمية، أو تعديل لممارسة سابقة - يحمل دلالة هامة. فما من شك أن قرار ديمتريوس هدف إلى تلبية حاجة الكنيسة إلى مصادر كافية لتعليم المنضمين حديثًا إلى المسيحية لتثبيتهم فى مواجهة الاضطهاد، ولكنه فى نفس الوقت كان محاولة لإخضاع تعليم مدرسة الموعوظين لسلطة ومراقبة الأسقف المباشرة.

أدت محاولات ديمتريوس لفرض سلطته على مؤسسة التعليم فى الكنيسة، فى نهاية الأمر - إلى حدوث توتر فى العلاقات بينه وبين أوريجانوس[٢]، كان أوريجانوس يعمل كمدرس للأدب اليونانى قبل أن يصبح رئيسًا لمدرسة الموعوظين، كما أنه تتلمذ على يد أمونيوس السقاص، أحد أعمدة مدرسة الإسكندرية الفلسفية[٣]، استفاد أوريجانوس من هذه الخلفية اللغوية والفلسفية أثناء

---

(1) Ibid.; Joseph W. Trigg, *Origen* (London and New York: Routledge, 1998), 14. Christopher Haas (*Alexandria in Late Antiquity*, 183)

يلاحظ Hass أن شهرة أوريجانوس المتزايدة كانت عاملاً هامًا فى اجتذاب الوثنيين المهتمين، وإرشادهم إلى اعتناق المسيحية فى هذا العصر.

(2) J. Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (Atlanta: John Knox Press, 1983), 130–140.

(3) J. Trigg, *Origen* (1998), 5–7, 12–14; also *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (1983), 31–38, 52–54, 66–75.

حول تأهيل أوريجانوس الأدبى والفلسفى، انظر:

Bernhardt Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, 2 volumes (Schweitzerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18; Basel: Friedrich Reinhardt, 1987).

يؤكد الفيلسوف اليونانى الشهير فروفيريوس حقيقة أنه كان هو وأريجانوس تلاميذ لأمونيوس السقاص.

(Eusebius, *HE* 6.19.4–8; ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 558–560).

حول شهرة أمونيوس السقاص كمعلم الأفلاطونية الحديثة فى الإسكندرية، انظر:

Patricia Cannon Johnson, "The Neoplatonists and the Mystery Schools of the Mediterranean," in *The Library of Alexandria*, ed. R. MacLeod (Cairo: The American University in Cairo Press, 2002), 143–161, esp. 149–150.

رئاسته لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية، وأنتج مجموعة هامة من الكتابات، من بينها كتابه **(the Hexapla)** السداسى، وفيه قام بدراسات نقدية مقارنة لمخطوطات مختلفة للعهد القديم، وعدد من التفسيرات لأسفار الكتاب المقدس (المزامير ١-٢٥، المراثى، التكوين، إنجيل يوحنا)، وعمله العمدة العميق والمنظم عن علم اللاهوت المبادئ الأولى، وإذا وضعنا فى الاعتبار اهتمامه كمثقف ببحث قضايا لاهوتية أعمق، فإن أوريجانوس قد اكتشف بسرعة عدم ملاءمة ومحدودية "تعليم أولى"، ربما تكون زيارته القصيرة إلى كنيسة روما قد أججت هذا الشعور بداخله، فيذكر يوسابيوس أن أوريجانوس كان شغوفًا جدًا باستئناف قيامه بالتعليم فور عودته من روما، وأن ديمتريوس "لا زال يستحثه، بل يستعطفه ليواصل عمله فى مساعدة الإخوة دون تراخ."[١]

ستذهب حاولات ديمتريوس لتوجيه (ربما كبح) طاقات أوريجانوس الفكرية أدراج الرياح، فعشية عودته من روما، كان أوريجانوس يرى "أنه سيصاب بالاختناق إذا لم يستطع أن يشارك فى مناقشات لاهوتية أعمق، أو بحث وتفسير الكتابات المقدسة، بدلاً من هذا التعليم الأولى (طريقة السؤال والجواب) الذى يقدمه للذين يأتون إليه ويقابلونه"، ومن ثم قرر أن يبدأ إصلاحا لتنظيم مدرسة الموعوظين، فقسم المدرسة قسمين: الأول لتعليم المبتدئين، والثانى من أجل "هؤلاء الذين بلغوا مرحلة الرشد الفكرى."[٢] وعهد بالقسم الأول لواحد من تلاميذه، هيراكليس، وتولى بنفسه القسم الثانى المخصص للدراسات المتقدمة تولاه بنفسه، لا تشير كلمات يوسابيوس إلى دور لديمتريوس فى هذه التنظيمات، وربما كان هذا الأمر مدعاة لزيادة التوتر بين الاثنين، كانت الإصلاحات التى أدخلها أوريجانوس تهدف إلى التوفيق بين عمله كمعلم وعمله كباحث، كما أنها تتيح الفرصة لتلاميذه

(1) Eusebius. *HE* 6.14.11 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 552).
(2) Eusebius. *HE* 6.15 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 552).

لدراسات متقدمة - وربما رآها ديمتريوس بشكل مختلف على أنها مؤامرة ماكرة ضد هدف إنشاء المدرسة ورؤيتها، وهو تقديم تعليم أولى لهؤلاء الذين يسألون ويرغبون فى الإيمان المسيحى.

أدى هذا التوتر بين ديمتريوس وأوريجانوس فى نهاية المطاف إلى مغادرة أوريجانوس الإسكندرية، ويذكر يوسابيوس فى كتابه "تاريخ الكنيسة" أن أوريجانوس ترك الإسكندرية سرًا عندما "اشتعل فتيل حرب ليست هينة فى المدينة"، واستقر فى قيصرية بفلسطين لبعض الوقت، وهناك دُعى لإلقاء محاضرات عامة حول تفسير الكتاب المقدس(١)، ظن الباحثون لوقت طويل أن عبارة "حرب ليست هينة" تشير إلى المذبحة التى تعرض لها المواطنون السكندريون بتحريض من الإمبراطور كاركالا فى عام ٢١٥م. لا يوجد دليل حتى الآن على أن كاركالا كان يستهدف المسيحيين، أو أن أوريجانوس قد هرب خوفًا مما قد أصبح معروفًا بـ "هياج كاراكلا"، فى دراسة حديثة للباحث الفرنسى **Pierre Nautin**، يقول بأن إشارة يوسابيوس إلى هذه "الحرب" المحلية كانت فى الواقع تلميحًا إلى الصراع الكنسى الذى كان قد تفجر بين ديمتريوس وأوريجانوس، وربما كان هذا الصراع هو الباعث لأوريجانوس لترك منصبه فى الإسكندرية بشكل مؤقت(٢).

كما ذكر سابقًا، كان الاهتمام الرئيسى لديمتريوس خلال فترة أسقفيته هو إعادة تأكيد السلطة المؤسسية للأسقف، ووضع معايير موحدة لتنظيم الكنيسة.

---

(1) Eusebius, *HE* 6.19.16 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 564).

(2) P. Nautin, *Origène*, 366–368; J. Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (1983), 130.

يبين Nautin أن تعبيرات يوسابيوس فى *HE* 6.19 اعتمدت على ما ورد فى كتب أوريجانوس *Commentary on John*؛ حيث يصف فيه نزاعه مع ديمتريوس بأنه "عاصفة بى الإسكندرية"، ويحتفى بانتقاله إلى قيصرية فى تعبيرات كتابية مثل إطلاق سراحه من مصر:

Origen, 6.1–2 (ed. C. Blanc, SC 157 (1970), 128–136); N. Heisey, *Origen the Egyptian*, 171; J. Trigg, *Origen* (1998), 16.

يتضح ذلك من رد فعله على رحيل أوريجانوس، كتب الأسقف السكندرى إلى نظرائه فى القدس وقيصرية، منتقدًا سماحهم لأوريجانوس، وهو شخص علمانى[١] بأن يعلم ويعظ فى حضور الأساقفة، مدعيًا بأن ذلك "لم يُسمع به أبدًا، ولم يحدث على الإطلاق" فى الكنيسة من قبل. (أجاب الأساقفة الفلسطينيون على هذا الخطاب معددين أمثلة فى أماكن أخرى لعلمانيين دعوا لمساعدة الإكليروس فى الوعظ والتعليم). بعد ذلك خطط ديمتريوس لإقناع أوريجانوس بالعودة إلى الإسكندرية، وكتب خطابًا استرضائيًّا، وأرسل وفدًا من الشمامسة إلى فلسطين[٢]. على أن الهدنة بين الفريقين لم تدم طويلاً؛ إذ قرر أوريجانوس فى عام ٢٣١م أن يترك الإسكندرية للمرة الأخيرة، مرتحلاً ثانية إلى كنيسة قيصرية؛ حيث تم إقناعه برسامته كاهنًا، وأن يؤسس هناك مدرسته الخاصة[٣].

يلقى رد فعل ديمتريوس على رحيل أوريجانوس النهائى، وعلى رسامته كاهنًا – مزيدًا من الضوء على البنية الاجتماعية للسلطة الأسقفية فى المسيحية المبكرة فى مصر، كتب ديمتريوس، تعبيرًا عن غضبه لما اعتبره تعديًا على سلطته كأسقف – سلسلة من الخطابات إلى أساقفة أسقفيات أخرى فى حوض البحر المتوسط، معترضًا على رسامة أوريجانوس كاهنًا، واعتبارها غير شرعية[٤].

---

(١) تستخدم كلمة علمانى فى المصطلح الكنسى للإشارة إلى المؤمنين غير المندرجين بالخدمة الكهنوتية. (المترجم)

(2) Eusebius, *HE* 6.19 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen. GCS 9.2 (1908). 564).

(3) Eusebius, *HE* 6.23.

(4) Eusebius, *HE* 6.8.

قدم ديمتريوس ذريعة لوجوب عزل أوريجانوس من الكهنوت، بأنه كان قد خصى نفسه سابقًا، أثناء عمله كمعلم بمدرسة الإسكندرية للموعوظين. ووفقًا لرواية يوسابيوس. فإن ديمتريوس كان أساسًا قد وافق على خصى أوريجانوس لنفسه كعلامة على "شغفه" بالزهد، ولكنه، مدفوعًا بالغيرة من شهرة أوريجانوس، استخدم نفس هذا الحدث كأساس لاتهاماته ضد شرعية رسامة أوريجانوس، ويشير أوريجانوس نفسه إلى حملة الرسائل التى شنها ديمتريوس ضده فى عمله *Commentary on John*. (6.2.9; ed. C. Blanc, SC 157 (1970), 132)؛ حيث يشير إلى ديمتريوس بوصفه عدوًّا "شن حربًا شعواء ضده عن طريق كتاباته الجديدة."

تعد مراسلات ديمتريوس، بالإضافة إلى رسالته السابقة إلى أساقفة القدس وقيصرية فى غاية الأهمية؛ حيث إنها تمثل أول محاولات موثقة لأسقف سكندرى لخلق وتنظيم سياسة قانونية، وللحصول على تأييد مسكونى لسلطته الأسقفية المحلية. كان لهذه الحملة التى شنها ديمتريوس بكتابة هذه الخطابات - آثار هامة؛ إذ لاقى قرارًا بحرمان أوريجانوس؛ تأييدًا من مجمع الكنيسة الرومانية، ومن عدد آخر من مراكز كنسية (باستثناء أسقفيات فلسطين، العربية، فينيقية، وأخائية، الذين اعترضوا على هذا القرار)(١)، استمر خليفة ديمتريوس المباشر ياروكلاس، فى تنفيذ قرار حرمان أوريجانوس (بالرغم من أنه كان أحد تلاميذه وزميلاً له فى مدرسة الإسكندرية).

كان من بين النتائج المهمة لرحيل أوريجانوس من الإسكندرية إتاحة الفرصة لتغيير تنظيم وقيادة مدرسة الإسكندرية، اصطحب أوريجانوس لدى عودته ثانية إلى فلسطين، قسم الدراسات المتقدمة الذى كان قد أنشأه إبان رئاسته لمدرسة الإسكندرية (بالإضافة إلى مكتبة الشخصية الكبيرة)(٢)، وفى قيصرية استأنف أوريجانوس دوره التعليمى، واجتذب مجموعة جديدة من الطلبة، وأسس مكتبة ضخمة للدراسات اللاهوتية، وهى المكتبة التى سيستخدمها يوسابيوس القيصرى بعد خمسة وسبعين عامًا، فى كتابة عمله الشهير تاريخ الكنيسة". تبقى فقط فى الإسكندرية قسم "التعليم الابتدائى" تحت رئاسة هيراكلاس، التلميذ السابق

(1) G. W. Butterworth, "Introduction," in *Origen: On First Principles* (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973), xxiv. The medieval historian Photius (*Bibliotheca* 118; ed. R. Henry, volume 2 (Paris: Société d'édition les Belles Lettres, 1962), 90–92)

يدعى Photius بأن أوريجانوس كان قد نفى بشكل رسمى من قبل مجمع سكندرى. ولكن يدلل Hanson على عدم إمكانية حدوث مثل ذلك فى أوائل القرن الثالث، ومن ثم يشكك فى رواية Photius.

(R. P. C. Hanson, "Was Origen Banished from Alexandria?" in *Studia Patristica* 17.2 (New York: Pergamon Press, 1982), 904–906)

(2) G. Bardy, Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie," 80–109, esp. 100 and 109.

لأوريجانوس، ويبدو أنه لم تكن هناك أى محاولة لإعادة إنشاء معهد أو مؤسسة للتعليم اللاهوتى العالى فى المدينة، عقب مغادرة أوريجانوس الإسكندرية[1].

بعد إبعاد أوريجانوس من الصورة أصبحت مدرسة الإسكندرية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بسلطة أسقف الإسكندرية، يتضح ذلك خلال فترة تولى البابا ياروكلاس، فبعد موت ديمتريوس عام ٢٣٣م (عامين فقط بعد رحيل أوريجانوس)، تعين ياروكلاس خلفًا له، وهو فى الأساس كان معينًا منذ فترة وجيزة رئيسًا لمدرسة الإسكندرية، تعيين ياروكلاس (٢٣١-٢٤٧م) وضع سابقة مهمة جديدة لاختيار وتعيين المرشحين لمنصب أسقفية الإسكندرية؛ إذ بعد ياروكلاس وحتى نهاية القرن الثالث الميلادى، اقتصر تعيين أساقفة الإسكندرية على فئة رؤساء مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، فخلفاء ياروكلاس على أسقفية الإسكندرية هم على الترتيب: ديونسيوس (٢٤٧-٢٦٤م)، ومكسيموس (٢٦٤-٢٨٢م)، وثاونا (٢٨٢-٣٠٠م)، جميعهم شغلوا منصب رئيس مدرسة الإسكندرية قبل ارتقائهم كرسى الأسقفية[2]، ويعكس هذا النهج - بشكل آخر - كيف أصبحت مدرسة الإسكندرية خاضعة بشكل كبير لرعاية وسلطة الكرسى الأسقفى؟ وكنتيجة لذلك، تمكن ياروكلاس، وخلفاؤه من بعده - أن يراقبوا ويوجهوا عن كثب مؤسسة التعليم فى الكنيسة.

يتضح دور ياروكلاس فى التعريف بالتعليم الأرثوذكسى والدفاع عنه؛ مما ذكره خلفه ديونسيوس فى أحد خطاباته، يكتب ديونسيوس:" لقد ورثت هذا الدور وهذا النهج عن بابانا المبارك ياروكلاس"، ثم يشرح كيف علم ياروكلاس التلاميذ

---

(1) Eusebius (*HE* 6.29.4; ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 584)
ويذكر يوسابيوس أنه عقب ترقية ياروكلاس إلى كرسى الأسقفية، "تولى ديونسيوس أحد تلاميذ أوريجانوس رئاسة مدرس التعليم الابتدائى" ويبدو أن تعبيرات يوسابيوس تشير إلى أن برنامج التعليم الابتدائى فقط هو الذى تم الإبقاء عليه.

(2) Christopher Haas. *Alexandria in Late Antiquity*. 217.

"الذين كانوا قد تعلموا على أيدى الأساتذة الهرطوقيين"(١)، تلك هى المرة الأولى فى المصادر، التى يظهر فيها لقب "بابا" لوصف أسقف الإسكندرية، حدث هـذا قبـل خمسين عامًا من منح هذا اللقب لأسقف روما(٢)، وكلمة "بابـا" يونانيـة الأصـل "**papas**"، وتعنى ببساطة "أب"، ولكنها أصبحت تستخدم كلقب رسمى يـدل علـى الاحترام لكل من رئيس أساقفة الإسكندرية، ورئيس أسـاقفة رومـا(٣). علـى أن استخدام ديونيسوس لهذا اللقب للمرة الأولى، فى وصفه لجهود ياروكلاس، لتقـديم "نهج ونموذج" فى توجيه ضوابط التعليم الكنسى، يحمل دلالة هامة، وهكـذا يعبـر استخدام لقب "بابا" عن تلك الإجراءات التى اتخذتها أسقفية الإسـكندرية لترسـيخ وبسط سلطتها، خلال النصف الأول من القرن الثالث الميلادى.

---

(1) Eusebius, *HE* 7.7.4 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 644).

(2) C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 69; Petro Bilaniuk, "Pope in the Coptic Church," *Coptic Encyclopedia* 6.1998–2000.

وفقًا للمصادر المتاحة حتى الآن، يظهر أقدم استخدام متفق عليه للقب "بابا" للإشارة إلى أسقف روما فى نقش جنائزى يعود تاريخه إلى حدود عام ٣٠٣م.

(J. S. Northcote and W. R. Brownlow, *Roma Sotteranea* (London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1869), 93; E. Giles, ed., *Documents Illustrating Papal Authority, A.D. 96–454* (London: SPCK, 1952), xvii).

(3) G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 1006.

"كنيسة الشهداء"
القيادة الأسقفية فى عصر الاضطهاد

ديونسيوس السكندرى واضطهاد ديسيوس

اشتعلت أجواء كنيسة الإسكندرية فى عام ٢٤٧م، وبعد سنة واحدة من ارتقاء ديونسيوس كرسى الإسكندرية، وعمها الاضطراب على إثر هياج الغوغاء فى المدينة وانتفاضهم ضد المسيحيين. يصف ديونسيوس فى إحدى رسائله إلى فابيوس أسقف أنطاكية كيف كان زعيم الغوغاء، وهو نبى وثنى، يحرضهم على مهاجمة المسيحيين، وذلك "بإذكاء لهيب خرافاتهم المحلية."[١]

> "بداية اختطفوا رجلاً عجوزًا يُسمى متراس، وأمروه بأن ينطق بتجديف، وعندما رفض ذلك، ضربوه بالهراوات الخشبية، وطعنوه فى وجهه وعينيه بقصاب حادة، وقادوه إلى خارج المدينة، حيث رجموه حتى الموت."

وتعرض آخرون لمصير مماثل: منهم امرأة اعتنقت المسيحية اسمها كوينتا، سُحلت فى شوارع المدينة، وضُربت ورُجمت حتى الموت؛ مثل آخر امرأة عجوز تسمى أبولونيا، هُشمت أسنانها وأُحرقت حتى الموت؛ وأخيرًا رجل يدعى سيرابيون، عُذب، وكُسرت أطرافه، ثم أُلقى به من فوق أحد المبانى[٢].

---

(1) Eusebius, *HE* 6.41.1–2 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 600).

(2) Eusebius, *HE* 6.41.3–8 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 600–602) =

اشتعلت ثورة العنف المحلى ضد المسيحيين فى الإسكندرية، واتسع نطاقها، ويشير ديونوسيوس إلى أن هذه الهبة تطورت إلى اقتتال طائفى، وحرب أهلية؛ ومن ثم تحول العنف إلى مسار آخر بعيدًا عن المسيحيين ("نعمنا براحة قصيرة")(١)، ومع ذلك، فإن هذه الهدنة لن تدوم طويلاً، وستبدأ موجة جديدة من الاضطهاد أشد وطأة من سابقتها، بعد تولى ديسيوس منصبه كإمبراطور فى العام ٢٤٩، وعلى عكس موجة العنف التى تفجرت سابقًا ضد المسيحيين (مثل أحداث صيف عام ٢٤٨م، التى اندلعت بسبب التوتر الداخلى)(٢)، فإن الاضطهاد الذى بدأه ديسيوس كان منظمًا وواسع النطاق (بالرغم من تفاوت حدته)، وبرعاية حكومية؛ لذا فإن تأثيره تخطى المسيحيين فى مصر ليشمل مسيحيى حوض البحر المتوسط.

= للوقوف على نشرة كاملة لخطاب ديونسيوس، انظر:

W. A. Biernert, ed., *Dionysius von Alexandrien, Das erhaltene Werk* (Bibliothek der griechischen Literature, Bd. 2; Stuttgart: Hiersemann, 1972); *Letters and Treatises*, trans. and ed. C. L. Feltoe (Translations of Christian Literature, series 1: Greek Texts; New York: Macmillan Co., 1918).

قصة ديونسيوس عن المرأة التى تحملت العذاب دون أن تترك إيمانها قد استخدمت بشكل دعائى- بالتحديد كـ "وسيلة تشهير" وجهت ضد الأقوياء ثقافيًا، الذين أثبتوا عدم قدرتهم على قهر تمسك من هم مفترض أن يكونوا "الجنس الأضعف".

(Elizabeth Clark, "Thinking with Women: The Uses of the Appeal to 'Woman' in Early Christian Propaganda Literature," Paper presented at the Symposium on the Expansion of Christianity in the First Four Centuries, Columbia University, New York, March 30, 2003).

(1) Eusebius, *HE* 6.41.9 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 602).

(٢) لم تكن الثورة السكندرية ضد المسيحيين فى عام ٢٤٨ مدعومة من الحكومة الإمبراطورية، والحقيقة أن الإمبراطور فى ذلك الوقت، فيليب، اعتبره الكثيرين متعاطفًا مع المسيحيين.

(Eusebius, *HE* 6.34, 36, 39, 41; Eusebius, *Chronicle* (preserved in Jerome's Latin translation; ed. R. Helm, 3rd edition (GCS; Berlin: Akademie-Verlag, 1984), 217–218); W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (London: Basil Blackwell, 1965; repr. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1981), 404; T. D. Barnes, "Legislation Against the Christians," *Journal of Roman Studies* 58 (1968), 43–44; repr. in T. D. Barnes, *Early Christianity and the Roman Empire* (London: Variorum Reprints, 1984) Article II).

يصف ديونوسيوس، فى خطابه إلى فابيوس أسقف أنطاكية، بداية اضـــطهاد الإمبراطور ديسوس فور وصول المرسوم الإمبراطورى؛ حيث أصدر ديـــسيوس مرسومًا فى أوائل عام ٢٥٠م، يأمر فيه مواطنى الإمبراطورية بأن يقدموا ذبـــائح لآلهة الرومان، ويبدو أن هذا المرسوم كان فى الأساس محاولة من ديسيوس لإحياء الانضباط التقليدى الرومانى فى الجيش، وإحياء عادات رومانية قديمة فى المجتمع ككل[١]، وقام موظفون حكوميون بالإشراف على تنفيذ هذا الأمر والتحقق من قيـــام المواطنين بتنفيذه، وإصدار شهادة رسمية، تسمى **libella**، تُسلم لكل فرد قام بتقـــديم الذبائح للآلهة، واتبع فى صياغة هذه الشهادات قالبًا موحدًا، وصلنا منها أكثر مـــن أربعين شهادة ضمن مجموعات البردى المصرى، يعود تاريخها إلى الفتـــرة مـــن منتصف يونيو وحتى منتصف يوليو ٢٥٠م[٢].

جاء رد فعل المسيحين المصريين لهذا المرسوم والدعوة إلى تقديم الـــذبائح، فى أشكال مختلفة، يصف ديونوسيوس، كيف استسلم الكثيرون وأنكروا إيمانهم:

---

(١) أحد النقوش من Aphrodisia يتحدث عن هذه الأضاحى على أنها "تضامن مـــع الرومـــان" و ودعـــم "لإمبراطورنا".

(*Monuments from Lycaonia, the Pisido-Phrygian borderland, Aphrodisias*, ed. W. M. Calder and J. M. R. Cormack (Monumenta Asiae Minoris Antiqua, vol. 7; Manchester: Manchester University Press, 1962), no. 424 (Oct–Nov 250); W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1984), 320; W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, 405).

(2) J. R. Knipfing ("The Libelli of the Decian Persecution," *Harvard Theological Review* 16 (1923), 345–390)

نشر Knipfing ٤١ نسخة من هذه الشهادات، شارحًا خصائص صياغتها، للاطـــلاع علـــى دراســـة ومناقشة أحدث لهذه الشهادات، انظر:

Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1987), 455 – 458.

ويقول Lane Fox بأن هذه الشهادات استخدمت فقط فى "المرحلة الثانية" من الاضطهاد بهـــدف تحديـــد المسيحيين فقط، ويدعم نظريته بالقول: إن إصدارًا عامًّا لمثل هذه الشهادات لجميع المواطنين كان مـــن الممكن أن يسبب كارثة بيروقراطية.

"كان الجميع يرتعدون من الخوف، بما فيهم الوجهاء: البعض توجهوا على الفور لتسجيل أنفسهم أمام الموظفين الرسميين بدافع الخوف، وبادر العاملون فى دواوين الحكومة بتقديم الذبائح خوفًا على مستقبلهم الوظيفى، بينما اقتيد آخرون إلى ذلك بواسطة جيرانهم... والبعض تقدم إلى ذلك بوجوه شاحبة مرتعدة... ولكن البعض الآخر، كان الأمر لديهم أكثر سهولة، فاندفعوا نحو المذابح، وبحماسة زائدة كانوا يقرون بأنهم لم يكونوا أبدًا مسيحيين من قبل"[1].

ويمضى ديونوسيوس فى وصف مصير مسيحيين آخرين تعرضوا للسجن والتعذيب، حتى آل بهم الأمر فى النهاية إلى تقديم الذبائح، ويبدو أن البعض الآخر لجأ إلى جعل عبيدهم يقومون بتقديم الذبائح بدلاً منهم، أو رشوة الموظفين لإصدار شهادات مزورة تفيد تقديمهم للذبائح[2].

ومع ذلك لم يستسلم جميع المسيحيين؛ إذ ظل بعضهم على إيمانهم المسيحى فى مواجهة السجن والتعذيب وحتى الموت، ويذكر ديونوسيوس أسماء خمسة عشر مسيحيًا مصريًا، هلكوا خلال هذه الموجة من الاضطهاد، ويصف الفظاعة والوحشية التى لاقوها: ألقى بأربعة فى الجير الحى فتهرأت أجسامهم، وألقى بواحد منهم فى النار وهو حى، وقُطعت رؤوس أربع سيدات، وأربع آخرون مُزقت

---

(1) Eusebius. *HE* 6.41.11–12 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen. GCS 9.2 (1908). 604).

(2) R. Lane Fox. *Pagans and Christians*. 457–458.

حول بعض الحالات المحتملة لتقديم عبيد أضاحى بدلاً من أسيادهم، انظر:

J. Knipfing. "The Libelli of the Decian Persecution." 374–375. no. 20; and Cyprian. *On the Lapsed* 25.

حول استخدام الرشوة للحصول على شهادات مزورة، انظر:

L. W. Countryman. *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations* (New York and Toronto: Edwin Mellen Press. 1980). 191 and 203. note 22.

أجسادهم، ثم أُلقى بهم فى النار، وآخر نُزعت أحشاؤه بقصبة حادة[١]، هؤلاء الذين سُجنوا؛ لأنهم اعترفوا بإيمانهم علانية ولم ينكروه، أطلق عليهم لقب "المعترفون"[٢]. صارت الشجاعة التى أظهرها "المعترفون" المصريون، الذين كانوا يندفعون نحو الموت بمثابة قوة حشد وتشجيع للجماعة المسيحية، وساد اعتقاد بين مختلف الطبقات بأن "المعترفين" يتمتعون بوضع خاص، وبسلطة روحية تؤهلهم لغفران الخطايا فى الكنيسة، خاصة فى ظل تشتت وتمزق القيادة الكنسية تحت وطأة الاضطهاد[٣].

ويبدو أن الموجة الأولى من الاضطهاد استهدفت بشكل خاص القيادة الكنسية (الأساقفة والكهنة)[٤]، فخلال شهر يناير من عام ٢٥٠، قُبض على فابيانوس أسقف روما، وسُجن ألكسندروس أسقف أورشليم (مع أوريجانوس)، وتعرض للتعذيب فى فلسطين (وسيموت كلاهما بعد ذلك متأثرين بجراحهم)، واستشهد بابيلاس أسقف أنطاكية. بينما نجح كل من ديونوسيوس أسقف الإسكندرية وكبريانوس أسقف قرطاجة من النجاة من هذا الاضطهاد، بهروبهم بعيدًا عن مقارهم الأسقفية فى المدن، وحاولا من أماكن تخفيهم إدارة شئون الكنيسة، وتقديم توجيه رعوى من خلال

(1) Eusebius, *HE* 6.41.

2 أطلق هذا اللقب على قديسين كثيرين تعرضوا لاضطهاد وتعذيب بسبب جهرهم بإيمانهم المسيحى، ولكن لم يُستشهدوا، وعلى ذلك وضعتهم الكنيسة فى مرتبة مساوية للشهداء. (المترجم).

(3) Charles A. Bobertz, "Cyprian of Carthage: A Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa" (Ph.D. dissertation, Yale University, 1988), 198–201; and J. Patout Burns, *Cyprian the Bishop* (London: Routledge, 2002), 41–44.

استندت سلطة المعترفين لمنح الغفران على أنهم قد نالوا حق الجلوس مع المسيح فى يوم الدينونة، انظر على سبيل المثال:

Revelation 7:14; 20:4; Origen, *Exhortation to Martyrdom* 30; Eusebius, *HE* 6.42.5; C. A. Bobertz, "Patronage Networks and the Study of Ancient Christianity," in *Studia Patristica* 24 (Leuven: Peeters Press, 1993), 24, note 16.

(4) W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, 406, 409–410.

الرسائل التى كانوا يرسلونها إلى المؤمنين، انتهت هذه الموجة من الاضطهاد بعد سنتين تقريبًا، على إثر موت الإمبراطور ديسيوس، إلا أن ديونوسيوس وكبريانوس قررا الاستمرار فى الاختباء، وهذا القرار دفع الكثيرين للتساؤل حول قيادتهم للكنيسة، واضطر كلاهما للدفاع عن نفسه فى مواجهة الاتهامات لهم بأن هروبهم كان علامة جبن، وأنهم تخلوا عن الكنيسة عندما كانت فى حاجة إليهم، لماذا تكرم الكنيسة قائدًا اختفى بعيدًا، بينما كان المؤمنون المسيحيون يواجهون الموت؟

بالنسبة لكبريانوس، فقد بنى دفاعه عن قراره بالاختباء بأنه كان من أجل "حماية جميع الإخوة" (يقصد بأن الكنيسة لن تكون هدفًا مرئيًّا)، وأن خطاباته الرعوية أتاحت له حضورًا "روحيًا"، بالرغم من غيبته جسديًا[1]. أما ديونوسيوس، فقدم نفسه على أنه كان متوقعًا ومتيقنًا من استشهاده (وواجه هذا التوقع بشجاعة)، ولكن خططه تغيرت فى اللحظة الأخيرة بفعل العناية الإلهية. فى إحدى رسائله المتأخرة، كتب يقول:

> "أتكلم أمام الله، وهو يعرف إن كنت أكذب، أنا لم أفكر من تلقاء نفسى، ولا اقتنعت بفكرة هروبى دون إرشاد من الله، ولكن عندما بدأ ديسيوس اضطهاده، أرسل سابينوس جنديًا للبحث عنى، وبقيت أنا فى المترل لمدة أربعة أيام منتظرًا قدومه، وبالرغم من بحثه عنى فى كل مكان... فإنه قد أصيب بالعمى ولم يجد المترل؛ حيث إنه لم يخطر بباله أنى سأظل بالمترل، بينما أنا مستهدف، ولكن بعد أربعة أيام أمرنى الله أن أغير مكانى، وسهل لى طريق الهرب بشكل إعجازى؛ حيث خرجت مع الشباب وكثير من الإخوة، والأحداث التى وقعت لاحقًا،

(1) Cyprian, *Ep.* 20.1 (CSEL 8.2.527); English translation in *The New Eusebius*, edited by J. Stevenson (London: SPCK, 1957), 235.

والتى خلالها أصبحت ربما مفيدة للبعض- أظهــرت أن هــذا التخفى كان من أعمال العناية الإلهية."[1]

يؤسس ديونسيوس بهذه الإشارة إلى فائدة دوره الرعوى المستمر خلال منفاه الاختيارى - دفاعه عن الهروب بلغة سيفهمها منتقدوه جيدًا - خطــاب التوجيــه الإلهى والتدخل الإعجازى، ربما مزج بلون مــن التــضحية الروحيــة (يــصف ديونوسيوس نفسه فى الرسالة بأنه "هدف للاضطهاد").

هذا الخطاب سيصبح أكثر وضوحًا عندما يصف ديونوسيوس كيف قُــبض عليه لاحقًا بواسطة الجنود وأُلقى به فى السجن، ولكنــه أُنقــذ بطريقــة إعجازيــة بواسطة جماعة من الوثنيين القرويين، الذين علمو بسجنه. وهنا يصف ديونوسيوس نفسه بأنه كان أكثر المشاركين فى عملية إنقاذه ترددًا:

"عندما فطنت إلى سبب مجيئهم، صرخت مستعطفًا ومتوســلاً إليهم بأن يتركونى وشأنى، وإن أرادوا أن يصنعوا خيرًا، فعليهم أن ينتزعونى من هؤلاء الذين اختطفونى، وحاولوا قطع رأســى بأنفسهم. بينما كنت أصرخ بمثل هذه الأشياء- كما يعلم كل الذين كانوا بصحبتى وشاركونى فى كل هذه الأمور- انتشلونى بالقوة، فارتميت على الأرض، ولكنهم أمسكوا بيدى وقــدمى، وسحبونى إلى الخارج، وتبعنى الشهود (الشهداء)على كل هذه الأحداث- غايوس، فستوس، بطــرس، وبــولس)، وهــؤلاء الشهود أخذونى عنوة، وأخرجونى خارج القرية، ووضعونى على حمار دون سرج، واقتادونى بعيدًا."[2]

(1) Eusebius, *HE* 6.40.1–3 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 596).
(2) Eusebius, *HE* 6.40.8–9 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 598).

يبدو المشهد الذى يصفه ديونسيوس مضحكًا، ولكن حرفيته فى تقديم نفسه فى هذه الرسالة كانت لها تبعات هامة بالنسبه لدوره وسلطته كأسقف، فالطريقة التى أظهر بها نفسه كأسقف أُجبر على عدم نوال إكليل الشهادة، وهو يصرخ ويقاوم (ولديه شهود على ذلك)، توضح أن ديونوسيوس كان يبحث عن الشرعية أمام هؤلاء الذين عانوا من الاضطهاد، ومن ثم لن يطيعوا قائدًا لم يتضامن معهم ويعانى مثلهم، تلقى حاجة ديونسيوس للدفاع عن تصرفاته بعد الاضطهاد - مزيدًا من الضوء على رسالته إلى فابيوس أسقف أنطاكية (المذكور سابقًا)؛ حيث يمجد "الشهداء القديسين بيننا" معددًا عذاباتهم، واصفًا "كيف كانت كثيرة؟ وكيف كانت هائلة تلك الضيقات التى كابدناها؟"[١]. يوظف ديونسيوس روايته لقصص الشهداء، مثل توظيفه لوصف فترة سجنه القصيرة، لإبراز تضامنه مع هؤلاء الذين قاسوا ويلات الاضطهاد وماتوا فى سبيل الإيمان. وهكذا، يمكن أن نرى من خلال مراسلات ديونسيوس أسقف الإسكندرية، وللمرة الأولى، كيف يستخدم أحد أساقفة الإسكندرية الخطاب المسيحى المبكر حول المعاناة المقدسة لتشكيل هوية الكنيسة المصرية، كـ "كنيسة الشهداء الأبطال"، ويشكل إدراكه لدوره القيادى كأسقف فى غمرة الاضطهاد[٢]؟

---

(1) Eusebius, *HE* 6.42.4–5 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 610).

(٢) حول خطاب المعاناة المقدسة فى الكنيسة المبكرة، انظر:

Judith Perkins, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era* (London and New York: Routledge, 1995).

يوضح Peter Brown بطريقة شائقة العلاقة المطردة بين الأساقفة والشهداء فى الكنيسة المبكرة بالمقارنة بين "الطريقة التى بجل بها المسيحيون شهداءهم بوصفهم "أصدقاء مقربين لله"، وبين طريقة أدعياء الأساقفة المماثلة، بإصرار شديد على أنهم "أصدقاء لله".

(Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), 57).

سيواجه ديونسيوس فى أعقاب الاضطهاد تحديًا أكثر تعقيدًا لسلطته كأسقف، وظهر هذا التحدى على صعيدين منفصلين،ولكن مرتبطين فى آن واحد. **التحدى الأول:** كان بشأن الذين ارتدوا - أولئك الذين أنكروا إيمانهم تحت وطأة الاضطهاد - وهذه المشكلة واجهت الكنيسة المصرية، وكنيسة شمال إفريقيا. فمع توقف الاضطهاد فى العام ٢٥١م تقدم كثير من هؤلاء المسيحيين بالتماسات لإعادة قبولهم فى الكنيسة. **التحدى الثانى:** كان بشأن "المعترفين" الذين خرجوا من السجون، فكما ذُكر سابقًا، فبينما كان هؤلاء المعترفون فى السجون، اعتقد الناس فى سلطاتهم الروحية بمنح غفران الخطايا، تلك السلطة التى كانت فى السابق من حق الأساقفة وحدهم فقط، فما وضع "المعترفين" فى الكنيسة الآن بعد انتهاء الاضطهاد؟

ومما زاد الأمر تعقيدًا أن بعض هؤلاء المعترفين، بدؤوا فى قبول هؤلاء المرتدين الذين عادوا إلى الكنيسة، دون الرجوع إلى الأسقف. ومن ثم، لم يكن قصد ديونوسيوس من إرسال رسالة إلى أسقف روما - هو ببساطة - وصف معاناة السكندريين فقط، وإنما كأنه يلتمس النصيحة حول كيفية معالجة قضية المرتدين الذين قبلهم المعترفون وغفروا لهم زلاتهم:

> **"هل نؤيد موقفهم (يقصد المعترفين)، ونشاركهم نفس الحكم؟ هل ندافع عن حكمهم وعطفهم؟ هل نكون رحومين مع هؤلاء الذين شملتهم رحمة المعترفين، أو نعلن خطأ حكمهم، ونضع أنفسنا كفاحصين لضمائرهم، ونسبب حزنًا لرحمتهم، ونقلل من شأنهم؟"**[١].

يمكن للمرء أن يرى كيف أن أساقفة مثل ديونسيوس السكندرى وكبريانوس القرطاجى وجدا أنفسهما بين شقى الرحى. من ناحية، إذا أيدوا مغفرة المعترفين،

---

(1) Eusebius, *HE* 6.42.6 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 612).

فإنهم بذلك يكونون قد أضفوا الشرعية على ادعائهم بحقهم فى سلطة داخل الكنيسة مستقلة عن سلطة الأسقف. ومن ناحية أخرى، إذا شجبوا سلوك المعترفين، فإنهم سيغامرون بفقد التأييد الشعبى الجارف الذى يحظى به المعترفون، ومن ثم سيثير ذلك مزيدًا من النقد لموقف ديونسيوس وكبريانوس خلال فترة الاضطهاد.

بالنسبة لكبريانوس، فإنه عالج هذه القضية الشائكة بمهارة، وتوصل إلى حل وسط؛ إذ قرر تعيين اثنين من هؤلاء المعترفين الشباب كـ "قراء"(1) فى كنيسة قرطاجة، وبالرغم من أنه لم يرسمهم على الفور ككهنة، فإنه قرر لهم مرتبًا مساويًا لمرتب الكهنة. على أن الحل الذكى الذى توصل إليه كبريانوس استند على الظروف الاجتماعية لشكل العلاقة القديمة بين الراعى والتابع، فتعيينه لهؤلاء المعترفين كقراء بمرتب يعنى "تعزيز موقف أتباعه الجدد"، وفى نفس الوقت يكسب لنفسه (بوصفه راعيًا أعلى للكنيسة) ولاء المرتدين الذين مُنحوا الغفران بواسطة المعترفين(2).

على أننا نعرف القليل عن الطريقة التى عالج بها ديونسيوس هذا المأزق، ويبدو أنه حاول مثل كبريانوس أن يخلق موقفًا وسيطًا بين لين المعترفين، وبين تشدد تيار آخر من أعضاء الكنيسة، الذين اعتبروا أن تقديم الذبائح للأوثان خلال فترة الاضطهاد خطيئة لا تغتفر، فعلى سبيل المثال، يمكن أن تتلمس فى رسالة ديونسيوس إلى أسقف أنطاكية، محاولته فرض معايير خاصة للتوبة لإعادة قبول المرتدين – غالبًا بتأجيل قبولهم إلى ما قبل وقت الموت مباشرة – وفى نفس الوقت يقدم نفسه (مع المعترفين) كمدافع عن غفرانهم النهائى، فى هذه الرسالة يربط ديونسيوس هذا الموضوع بقصة رجل يسمى سرابيون، وهو رجل مسيحى عجوز، كان قد قدم ذبائح للأوثان خلال زمن الاضطهاد، ويصف ديونسيوس كيف حصل

(1) قارئ: هى وظيفة ورتبة كنسية ضمن درجة "الشماس" (المترجم)

(2) Cyprian, *Epistles* 38 and 39; C. A. Bobertz, "Patronage Networks and the Study of Ancient Christianity," in *Studia Patristica* 24 (Leuven: Peeters Press, 1993), 23–24.

أخيرًا سرابيون على سر التناول وهو على فراش الموت، بعد محاولات عديدة غير ناجحة لإعادة قبوله فى الكنيسة، لم يكن سرابيون يحصل على سر التناول بشكل منتظم- كان على حفيده أن يحضر له التناول من الكاهن المريض، يؤكد ديونسيوس على شرعية هذا الطقس قائلاً: إنه قد أمر بأن "هؤلاء الذين على وشك الرحيل من هذه الحياة، إذا أرادوا التناول - وبخاصة إذا كانوا قد تقدموا من قبل بالتماس - يجب أن يحصلوا على الغفران"(١).

ربما نجد فى تقارير يوسابيوس عن الرسائل العديدة التى كتبها ديونسيوس حول موضوع "التوبة" - مفاتيح إضافية لكيفية استخدام يوسابيوس مهارته فى كتابة الرسائل كطريقة للتعامل مع اهتمامات قطاعات وتيارات مختلفة داخل الكنيسة، وفقًا لرواية يوسابيوس، يبدو أن ديونسيوس قد كتب سبع رسائل حول "التوبة"، من ضمنها رسائل إلى كنائس أنطاكية، ولاودوكية، وأرمينيا، وورما، بالإضافة إلى رسائل كانت موجهة إلى الكنائس فى الإسكندرية وصعيد مصر(٢)، بينما كان ديونسيوس يحاول إيجاد حل لمشكلة المعترفين فى الداخل، كان يعمل فى نفس الوقت على تقوية العلاقات بين الإسكندرية وكراسى أسقفية أخرى فى حوض البحر المتوسط.

---

(1) Eusebius, *HE* 6.44.4 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 624).
(2) Eusebius, *HE* 6.44, 46.

عمل ديونسيوس على تقوية الروابط بين الإسكندرية وكنائس الصعيد، ولم يكن بذلك عن طريق الرسائل فقط، ولكن قام بزيارات شخصية، وفى إحدى المرات زار أرسينوى بالفيوم، وهناك "دعا الكهنة والمعلمين والمسيحيين المقيمين بالقرى إلى اجتماع." وأقام هناك لمدة ثلاثة أيام ليفصل فى الخلاف حول تفسير سفر الرؤيا. (Eusebius, *HE* 7.24; ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 684–690, esp. 688)

ومن خلال هذه القصة نرى كيف كان البطريرك المصرى يمارس سلطته على التعليم فى الكنيسة فى منتصف القرن الثالث، ليس فقط فى مدرسة الموعوظين بالإسكندرية، ولكن أيضًا فى مدن وقرى صعيد مصر، انظر: C. W. Griggs (*Early Egyptian Christianity*, 88) ؛ حيث يقول: إن ديونسيوس "لم يكن يستطيع الحصول إلا على تأييد وطاعة عدد قليل من الأهالى" أثناء زيارته لأرسينوى.

سيواجه ديونسيوس قبل موته فى العام ٢٦٤م – موجة جديدة من الاضطهاد فى عام ٢٥٧م تحت حكم الإمبراطور فاليريان، يشرح ديونسيوس باستفاضة فى بعض رسائله المتأخرة ظروف سجنه، ومحاكمته، ونفيه إلى ليبيا، هذه التفاصيل كان يأمل من ورائها أن يقدم أدلة إضافية على تضامنه مع المعترفين، يكتب من منفاه واصفًا كيف "أجبر على الابتعاد"، وحددت إقامته فى مكان جاف مهجور بليبيا." هناك مجموعة صغيرة من الكهنة ذهبوا خفية، وقاموا بزيارات سرية لسكان المدينة المسيحيين المحاصرين، من بين هؤلاء الكهنة رجل سيخلفه لاحقًا كأسقف للإسكندرية، اسمه مكسيموس[1].

اكتوت فترة أسقفية ديونسيوس بلهيب الاضطهاد، وستشهد السنوات الأخيرة من عصره عودته من المنفى، وبداية عصر جديد للسلام عاشته الكنيسة، فبعد أسر الفرس للإمبراطور فاليريان فى العام ٢٦٠م، أصدر خليفته الإمبراطور جاليانوس مرسومين فى ٢٦٠م، و ٢٦٢م، أكد فيهم على حقوق الكنيسة، واستعادة ممتلكاتها، وخلال الأربعين سنة التالية – التى شملت أسقفية كل من مكسيموس (٢٦٤-٢٨٢)، وخليفته ثاونا (٢٨٢-٣٠٠) لم تتعرض الكنيسة المصرية لأى اضطهاد حكومى[2]، إلا أن هذا الهدوء النسبى ما لبث أن تلاشى فى العام ٣٠٣م، مفسحًا الطريق لموجة عاتية من الاضطهاد، هو الاضطهاد الأعظم والأشد فى تاريخ الكنيسة.

---

(1) Eusebius, *HE* 7.11 (esp. 11.22–24); ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 654–664, esp. 662.

(2) W. H. C. Frend (*Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 440–476)
يصف Frend هذه الفترة بأنها فترة "انتصار المسيحية"؛ على كل حال انظر تحفظات Robin Lane Fox والذى يلاحظ أن "هذه الأعوام يكتنفها الغموض، وتبدو الأحداث فيها، على غير العادة مضطربة وغير مباشرة." وهذا ينطبق تمامًا على فترتى بطريركية كل من مكسيموس وثاونا؛ حيث لدينا معلومات قليلة يُعتد بها.(Robin Lane Fox (*Pagans and Christians*, 556 and 767, note 19
وسيرهم الذاتية الواردة فى كتاب تاريخ البطاركة مشكوك فى صحتها التاريخية، انظر:
History of the Patriarchs, ed. B. Evetts, PO 1.2, 192–211.
ولقد نشر Neale رسالة منسوبة إلى ثاونا وموجهة إلى الإمبراطور دقليديانوس، ولكن صحتها موضع جدل:
J. M. Neale (*The Patriarchate of Alexandria*, 2 vols. (London: Joseph Masters, 1847), I.86–88)

بطرس السكندرى:

الاضطهاد، والتوبة، وصناعة "البطريرك الشهيد"

"فى العام التاسع عشر من حكم الإمبراطور دقلديانوس أذيعت الأوامر بهدم الكنائس فى كل الأنحاء وبحرق الكتب المقدسة، وأُعلن على الملأ أن الذين سيستمرون على إيمانهم المسيحى، إن كانوا من الوجهاء سيجردون من مكانتهم، وإن كانوا من العبيد العاملين سيحرمون من حقهم فى التحرر، هكذا كان المرسوم الأول ضدنا"[١].

بهذه الكلمات يصف يوسابيوس القيصرى بداية الاضطهاد الكبير الذى بدأ فى العام ٣٠٣م فى عصر الإمبراطور دقلديانوس، كان قد تم اختيار بطرس السكندرى أسقفاً للإسكندرية قبل ثلاث سنوات من هذا المرسوم، على أن هذا التحول الرهيب فى الأحداث لم يخطر ببال كثير من المصريين؛ إذ نعم المسيحيون فى مصر بفترة من الرخاء الاقتصادى، ومن عدم التدخل الحكومى فى شئونهم فى بدايات عصر الإمبراطور دقلديانوس[٢]؛ حيث انشغل الإمبراطور دقلديانوس بإصلاحات واسعة للإمبراطورية الرومانية شملت الجوانب الإدارية، والعسكرية والاقتصادية، والقانونية[٣]، وكان من بين أهم إنجازاته إعادة تنظيم الإمبراطورية وتقسيمها إلى أربعة أقاليم إدارية، يتولى حكم كل إقليم إمبراطور،

---

(1) Eusebius, *HE* 8.2.4–5 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 742).
(2) Eusebius, *HE* 8.1.

(٣) حول مهارة دقليديانوس كمصلح حكومى، انظر:
A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284–602*, 2 volumes (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1964) I.37–70.

واحتفظ دقلديانوس بوضعه إمبراطورًا على قمة الأقاليم الإمبراطورية الأربعة، وكان دقلديانوس يهدف من خلال هذه الإصلاحات إلى تقوية حدود الإمبراطورية والعودة بها إلى مجدها الغابر.

عند تولى بطرس مقاليد الأسقفية فى عام ٣٠٠م كانت هناك علامات تنذر بتغيير قادم؛ حيث اندلع فى العام ٢٩٧م تمرد ضد سياسات دقلديانوس الضريبية الجديدة؛ مما استلزم تدخل الإمبراطور بنفسه لكبح جماح هذا التمرد، فجاء على رأس جيشه، وقضى فى مصر عامًا ونصفًا لإخماد التمرد وإعادة السلام إلى المناطق الريفية، ثم فى عام ٢٩٩م تشكك الإمبراطور فى أن علامة الصليب التى يشير بها المسيحيون هى التى تعطل أعمال العرافة، والتنبؤ بالمستقبل، ومن ثم أصدر مرسومًا محليًا، وهو فى سوريا، ينذر فيه بتطهير الجيش من أى جندى يرفض تقديم الذبائح للآلهة الوثنية[١]، وأخيرًا وبعد سنتين من تولى بطرس أسقفية الإسكندرية، أصدر دقلديانوس مرسومًا يقضى بعقوبة الإعدام لمعتنقى المذهب المانوى[٢]، وتظهر لغة هذا المرسوم، التى تتهم المانويين بارتكاب جرائم ضد الآلهة وضد "ما قرره وحسمه القدماء" - كيفية ارتباط هدف دقلديانوس باستعادة مجد روما القديم، بأجندة تسعى إلى ترسيخ الولاء الدينى والوحدة على مستوى الإمبراطورية، وفى العام التالى مباشرة كانت هذه الأجندة سببًا للمواجهة المباشرة بين دقلديانوس والكنيسة المسيحية.

ففى الثالث والعشرين من فبراير عام ٣٠٣م، أصدر دقليديانوس (بتحريض من نائبه فى الشرق، جاليريوس) مرسومه المذكور سابقًا، بحرق الكتب المقدسة، وهدم الكنائس، وتجريد المسيحيين من مراتبهم الاجتماعية، وتوالت المراسيم

---

(1) T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), 17–19.

(2) R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, 594–595; T. D. Barnes, "Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution," *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976), 239–252, esp. 246–250.

المتضمنة تصعيدًا للاضطهاد الحكومى، فى الاثنى عشر شهرًا التالية، وأقر التعذيب كشكل من أشكال العقوبات، قبض على الكهنة وأُجبروا على تقديم الذبائح، وأخيرًا (ومثلما حدث فى عهد ديسيوس قبل خمسين عامًا) أصدر الإمبراطور أمرًا عامًا، بأن يقوم الجميع بتقديم الذبائح للآلهة[١]، ستواجه الكنيسة المصرية موجات عاتية متلاحقة من الاضطهاد فى السنوات العشر التالية، تحت حكم دقلديانوس وخليفتيه جاليروس ومكسميانوس، وفى ظل هذا الاضطهاد سيستخدم قادة كنيسة الإسكندرية للمرة الثانية رصيدهم الاجتماعى فى ترسيخ هوية الكنيسة المصرية بوصفها "كنيسة الشهداء"، واستخدموا فى نشر هذا المفهوم والترويج له - المراسلات الشخصية، والتشريع الكنسى، وإنتاج سير القديسين.

على أن تجدد الاضطهاد تحت حكم دقلديانوس وجاليريوس - جدد تحديات قديمة لسلطة بطرس كأسقف للإسكندرية، وجلب نوعًا جديدًا من التحديات أيضًا، فالمرسوم الثانى ضد المسيحيين، والصادر فى ربيع ٣٠٣م، كان يستهدف بصفة خاصة القادة الكنسيين، وأجبر بطرس على الهروب (شأنه شأن البابا ديونسيوس من قبله)، بالإضافة إلى أربعة أساقفة آخرين (أسماؤهم: هييتخوس، باخوميوس، ثيؤدوروس، فيلاس) عزلوا عن كراسيهم وأُلقى بهم فى السجن، حاول بطرس من منفاه (فى بلاد الرافدين، سوريا وفلسطين على الترتيب) - أن يقدم التوجيه والدعم والتشجيع للكنيسة المصرية[٢]، وقدم بطرس دفاعًا عن هروبه، مستشهدًا بحديث

---

(1) Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors* 11–15 (ed. S. Brandt and G. Laubmann, CSEL 27.2, 185–189; trans. M. F. McDonald, FC 54, 150–154); Eusebius, *HE* 8.2, 8.6; and *Martyrs of Palestine*, Prologue, 1.4, and 3.1 (ed. G. Bardy, SC 55 (1958), 121–122, 123, 126); Diana Bowder, *The Age of Constantine and Julian* (London: Paul Elek, 1978), 12–13; and Ralph W. Mathison, "Persecution," in *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson (New York and London: Garland, 1990), 712–717, esp. 716.

(٢) حول مكان نفى بطرس، انظر:
William Telfer, "St. Peter of Alexandria and Arius," *Analecta Bollandiana* 67 (1949), 126; Alexander of Alexandria, *Encomium on Saint Peter*, ed. H. Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Égypte* (Hildesheim and New York: Georg Olms Verlag, 1977), 258; trans. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria: Bishop and Martyr* (Philadelphia: Fortress, 1988), 83.

المسيح لتلاميذه، حسبما ورد فى إنجيل متى (١٠: ٢٣) "ومتى طردوكم من هـذه المدينة فاذهبوا إلى مدينة أخرى". ويبدو أن تقديم بطرس لعذر كتـابى لهروبـه، كان ردًا على نفس الانتقاد الذى وجه إلى سلفه البابا ديونسيـوس (٢٤٧-٢٦٤م)، بسبب هروبه أثناء اضطهاد ديسيوس، وبينما لجأ ديونسيوس إلى العنايـة الإلهيـة والتدخل الإعجازى لآخرين فى تفسيره لهروبه من السجن، ارتكـن بطـرس فـى دفاعه على الخطاب الكتابى (الكتاب المقدس)، الذى من خلاله وصف نفسه متمسكًا بتقليد الرسل، وبطاعة تعاليم السيد المسيح(١).

لم يقتنع الجميع بدفاع بطرس عن هروبه أثناء الاضطهاد، وأحس الـبعض بأن غيبة بطرس الطويلة - بالرغم من مراسلاته المستمرة، وعودته القصيرة إلـى الإسكندريـة فى ٣٠٣-٣٠٦م - (إلـى جانب سجن أساقفـة مـصريين آخرين) قد أوجدت فراغًا حقيقيًا فى قيادة الكنيسة المصرية؛ مما حاد بأحد أساقفة الـصعيد، (مليتيوس أسقف أسيوط) إلى محاولة ملء هذا الفراغ.. وفى عام ٣٠٤م برز فـى هذا المشهد أسقف أسيوط، مليتيوس، وحاول أن يفعل شيئًا لملء هذا الفراغ. ومـن ثم أقدم مليتيوس على رسامة أسـاقفة جـدد بـدلاً مـن الأربعـة الأساقفـة الـمسجونين: ربما كان دافعه هو الحفاظ علـى اسـتمرار حيويـة دور الكنيـسة الطقسى والروحى(٢)، ومع ذلك فإن تدخل مليتيوس فى شئون كراسى أسقفية خارج أسقفيته - يتعارض مع التقاليد القانونية للكنيسة، كما استاء الأسـاقفة المـسجونين الأربعة -من تصرفه وأثاروا عاصفة من الاحتجاجـات ضـده، وأدان الأسـاقفة

---

(١) استند أيضًا كل من أوريجانوس (Against Celsus 1.65–66; 8.44)، وكبريـانوس (On the Lapsed 10) علـى الآيـة الـواردة فى إنجيل متـى (١٠: ٢٣) لتسويغ هروبهـم أثنـاء الاضطهـاد. انظـر: T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 19–20, 157–159, 200–202.

(2) W. Telfer, "Melitius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt," *Harvard Theological Review* 48 (1955), 227–228.

الأربعة فى رسالة منهم إلى مليتيوس من سجنهم بالإسكندرية[١]، رسامته لأساقفة فى أسقفيات أخرى، وصفوا تصرفه بأنه "دخيل على النظام الإلهى وقانون الكنيسة"، وأنه يشكل خرقًا لمبدأ الخلافة الرسولية، "وانتهاكًا لكرامة أسقفنا وأبينا الأكبر بطرس."

تعد رسالة الأساقفة مصدرًا هامًا لتحليل وفهم دوافع مليتيوس؛ حيث عارض الأساقفة بشكل خاص ادعاء مليتيوس بأن "القطيع كان مشتتًا وفى حاجة إلى رعاة"، وقالوا بأنه قد قدمت رعاية كافية من خلال زيارة رعاة الكنيسة لهم أثناء فترة الاضطهاد، وتشهد الرسالة أيضًا على استمرار ولاء الأساقفة لبطرس وهو فى المنفى، والواقع أن توبيخ الأساقفة لمليتيوس يعيد تأكيد سلطة بطريرك الإسكندرية فى شئون الكنيسة القضائية: "كان يجب عليك يا مليتيوس أن تنتظر حكم أبينا الأعلى، وأن تنتظر إجازته لمثل هذا التصرف."

على أن رسالة الأساقفة لم تنل من عزم مليتيوس، فخلال عام استشهد الأساقفة الأربعة، ونزل مليتيوس من أسيوط إلى الإسكندرية، وفور دخوله الإسكندرية رسم أسقفين آخرين لخدمة الأبروشيات الخالية فى العاصمة[٢]، وهذا التصرف الأخير من مليتيوس استدعى تدخل بطرس شخصيًا، فأرسل من منفاه رسالة إلى رعيته بالإسكندرية، يقطع فيها مليتيوس رسميًا من الكنيسة، ويحذرهم من التعاون معه، وصلتنا رسالة بطرس كاملة، وهى تعكس صراعًا على السلطة فى كنيسة اضطربت أحوالها تحت وطأة الاضطهاد الحكومى:

---

(1) *Codex Veronensis* LX, ed. C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima* (Oxford: Clarendon, 1899), I.634–635; trans. J. Stevenson, *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church to A. D. 337* (London: SPCK, 1957), 290.

(2) *Codex Veronensis* LX, ed. C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, I.635–636; trans. J. Stevenson, *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church to A. D. 337* (London: SPCK, 1957), 292.

"من بطرس إلى إخوته المحبوبين الثابتين فى الإيمان، تحية؛ حيث إننى قد وجدت أن تصرفات مليتيوس لا تصب فى الصالح العام - لأنه لم يقتنع بالرسالة التى أرسلها إليه الأساقفة والشهداء القديسون - كما أن اقتحامه لأسقفيتى أكد سعيه لبث الفرقة فى الكنيسة واستقطاب الكهنة، وأولئك الذين اؤتمنوا على افتقاد المحتاجين بعيدًا عن سلطتى، والدليل على رغبته فى الشهرة والمكانة أنه سام العديدين فى السجن ليكونوا تابعين له، والآن احترزوا من ذلك، ولا تكن لكم معه شركة، حتى أقابله مع بعض الحكماء والعقلاء؛ لنرى ماذا يرمى إليه من ذلك. سلام[1].

والواقع أنه يمكن أن نرى من خلال إقناع مليتوس لبعض الكهنة الخاضعين للبابا بطرس لتحويل ولائهم والانضمام إليه، ورسامته للعديد من "المعترفين" المسجونين ككهنة - جذور الانقسام فى الكنيسة المصرية.

يمكن إرجاع "انشقاق مليتوس" إلى عدم اتفاق حول طبيعة وشكل القيادة الكنسية خلال فترة الاضطهاد، على أن هذا الاختلاف سرعان ما اتسع ليشمل نزاعًا آخر، وهو ذلك السؤال الشائع حول ماذا يجب أن تفعله الكنيسة لإعادة قبول هؤلاء الذين زلوا فى إيمانهم وقدموا ذبائح للآلهة، وجوهر السؤال لم يكن معنيًا بإذا كان يجب قبول هؤلاء الذين قدموا ذبائح، ولكن كان التركيز بالأكثر حول الفترة التى تسبق إعادة قبولهم فى الكنيسة، ووضعهم بعد قبولهم[2]، اتخذ مليتوس وأتباعه موقفًا أكثر صرامة وحدة، مطالبين بفترات طويلة من التوبة والتكفير قبل إعادة

(1) *Codex Veronensis* LX, ed. C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, I.636; trans. J. Stevenson, *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church to A. D. 337* (London: SPCK, 1957), 293.

(2) H. Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 39; see also S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church* (London: SCM Press, 1953), 117; and L. W. Barnard, "Athanasius and the Melitian Schism in Egypt," *Journal of Egyptian Archaeology* 59 (1973), 181–189.

قبول المرتدين فى الكنيسة، على عكس موقف بطرس المتساهل فى هـذا الأمـر، وربما يكون موقف مليتيوس فى هذا الشأن قد تبلور أثناء فترة خدمته كأسقف فـى الصعيد، ويوجد دليل مهم (حفظ فى نصين قبطيين غير كاملين) يشير إلى أن سلف مليتيوس على أسقفية أسيوط كان قد أدين بتهمة الارتداد خلال فتـرة الاضـطهاد، وكانت جريمته (أمام أتباعه المسيحيين) أنه قد أقدم على تسليم الكتابـات المقدسـة لكى تُحرق، حسبما أمرت به مراسيم الدولة الرومانية فى المرحلـة الأولـى مـن الاضطهاد، وفى هذا السياق يمكن النظر إلى اختيـار مليتيـوس ليتـولى أسـقفية أسيـوط، على أنه يعـكس رد فعل صارم ضـد أى ترضـية أو تـساهـل مـع السلطات الرومانية[١].

ويقدم أبيفانيوس الكاتب الكنسى (القرن الرابع الميلادى) – تفاصيل متنوعـة عن قصة هذا الخلاف بين بطرس ومليتيوس[٢]، وتقـول القـصة التـى يحكيهـا أبيفانيوس، وهى غالبًا مشكوك فى صحتها: إن بطرسًا ومليتيوس وجـدا أنفـسهما مسجونين فى نفس الزنزانة، ومن ثم بدأا يتناقـشان حـول قـضية إعـادة قبـول الجاحدين، ووفقًا لأبيفانيوس تصاعدت حدة المناقشة بينهم، حتى انتهى الأمر بـأن علق بطرس جبته فى منتصف الزنزانة لتشكل حاجزًا بينه وبين خصمه مليتيـوس، والواقع أن عددًا من الباحثين أخذ هذه القصة علـى محمـل الحقيقـة، ومـن ثـم اعتبروها السبب الرئيسى للنزاع بين بطرس ومليتيوس[٣]، ولكن لا يوجد دليل قوى

(1) J. Barns and Henry Chadwick, "A Letter Ascribed to Peter of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 24, new series (1973), 443–455, esp. 449; *Martyrdom of St. Coluthus*, 90.R.ii—90.V.i, in E. A. E. Raymond and J. W. B. Barns, *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 26–27 (Coptic text), 147 (English translation); see also T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 28ff.

(2) Epiphanius, *Panarion* 68.1–3; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 140–143; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 315–318. See also PG 42.184B–189B; trans. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 84–86.

(٣) انظر على سبيل المثال:
W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, 539; and "The Failure of the Persecutions in the Roman Empire," in *Town and Country in the Early Christian Centuries* (London: Variorum Reprints, 1980), X.280; and Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, 609–610.

على حدوث هذه المقابلة فى السجن بين هاتين الشخصيتين (ولا حتى دليل على أنهما قد سُجنا خلال المرحلة الأولى من الاضطهاد)، كما أن الرسالة التى أرسلها الأربعة الأساقفة إلى مليتيوس، وكذلك رسالة بطرس إلى السكندريين لم يكن التركيز فيها على قضية قبول المرتدين، ولكن كان التركيز على تصرف مليتيوس "غير القانونى" برسامته أساقفة خارج حدود كرسيه الأسقفى. ومن ثم فإن الاحتمال الأكبر أن رواية أبيفانيوس تتضمن جانبًا أسطوريًا، وحيث إن الشقاق كان قد وصل إلى مداه، فإنه "خلط بين المرحلة المبكرة من الشقاق بين بطرس ومليتيوس، وبين الانقسام الكامل الذى حدث لاحقًا."(١)

وعلى كل الأحوال، فإن تأسيس مليتيوس لنظام أسقفى منافس وموقفه الصارم فى قضية إعادة قبول المرتدين - كان سببًا لعودة بطرس من منفاه إلى الإسكندرية (حوالى ٣٠٥-٣٠٦م)، وإقامته هناك ستكون مؤقته (بعد عام فقط، سيُجبر بطرس على الهروب مجددًا)، ولكن خلال هذه الفترة التى قضاها فى العاصمة، كتب بطرس أهم أعماله شهرة وتأثيرًا وهو رسالته القانونية حول قضية المرتدين(٢)، وفى هذه الرسالة، حاول بطرس أن يبطل تحدى مليتيوس لسلطته، بإصدار مجموعة منظمة من القواعد المتعلقة بكيفية التكفير والتوبة فى الكنيسة.

وبالرغم من وجود دليل على "الخطوط العامة الأولية لنظام التوبة" فى مصر فى أواسط القرن الثالث الميلادى(٣)، فإنه وللمرة الأولى نرى فى رسالة بطرس

---

(1) T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 32.

(٢) للاطلاع على النص اليونانى لرسالة بطرس القانونية، انظر:
PG 468–508; trans. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 185–192 (text), 194–204 (commentary).

(3) J. N. D. Kelley, *Early Christian Doctrines*, revised edition (San Francisco: HarperCollins Publishers, 1978), 216.
يقال: إن ديونسيوس السكندرى، فى رسالته إلى المصريين - قد "بيَّن ماذا يعتقده بشأن أولئك الذين ارتدوا، ووضع وصفا لكل فئة من التجاوزات"
(Eusebius, *HE* 6.46.1; ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 626–628).
ويقدم أوريجانوس دليلا حيًا على ممارسة التوبة فى منتصف القرن الثالث فى الإسكندرية.
(*Homily on Leviticus* 2.4; K. Rahner, "La doctrine d'Origène sur le penitence," *Recherches de science religieuse* 37 (1950), 47–97, 252–286; J. Daniélou, *Origen* (London and New York: Sheed and Ward, 1955), 68–72). See T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 146–173.

القانونية محاولات تفصيلية من أسقف مصرى لتقنين فترة التوبة، وفقًا للأشكال المختلفة من الارتداد[١]، وعلى عكس إصرار مليتيوس على عدم قبول توبة المرتدين، الذين استمروا فى موقفهم حتى انتهاء الاضطهاد[٢]، صاغ بطرس نظامًا للتوبة، يسمح باستجابة فورية للمرتدين الذين يقدمون التماسات لقبولهم مرة أخرى فى الكنيسة، على سبيل المثال، هؤلاء الذين قدموا الذبائح، ولكنهم ندموا بعد ذلك، واعترفوا بإيمانهم جهارًا، وعرضوا أنفسهم للسجن والتعذيب - سيقبلون على الفور فى الكنيسة (قانون ٨)، وينطبق هذا أيضًا على أولئك الذين دفعوا الأموال، أو سلموا ممتلكاتهم وهربوا لكى يتجنبوا تقديم الذبائح (قوانين ١٢-١٣)، بالإضافة إلى ذلك اتخذ بطرس موقفًا معتدلاً فيما يتعلق بأولئك الذين قدموا ذبائح خوفًا من التعذيب والسجن، ثم ندموا بعد ذلك، وعندما كتب بطرس رسالته القانونية، كان الاضطهاد مستعرًا لمدة ثلاث سنوات، ومن ثم كان بطرس مرحبًا باعتبار فترة الاضطهاد ضمن فترة التوبة، مضيفًا فقط مدة أربعين يومًا، أو عامًا واحدًا على التوالى لفترة توبتهم (قوانين ١-٢).

وفى الوقت الذى تعكس فيه قوانين بطرس إحساسه - بوصفه راعيًا - بحاجة أولئك الذين عثروا وقت الاضطهاد، فإنها تبين - أيضًا - اهتمامه بإظهار تضامنه مع المعترفين، والحصول على تأييد العناصر المتشددة فى الكنيسة باتخاذ موقف حازم ضد مزيد من المخالفات الصارخة، وعلى ذلك بالغ بطرس فى امتداح

---

(١) بالرغم من أن بطرسًا يقدم مجموعة تفصيلية من السياسات المتعلقة بفترة التوبة المفروضة على المخالفات المختلفة، فإن قوانينه لا يبدو أنها تقدم نظام توبة كامل، مع درجات ورتب التائبين: انظر: T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 180–184, contra W. Bright, "Petrus I, St.," *Dictionary of Christian Biography* IV.331; W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, 540; and E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (Gesammelte Schriften 3; Berlin: Walter de Gruyter, 1959), 87–116, esp. 94–97.

(2) Epiphanius, *Panarion* 68.2–3; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 141–143; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 316–318.

المعترفين لشجاعتهم، وأعلن تأييده لصلواتهم التشفعية من أجل المرتدين (قانون ١١)(١). منح أيضًا بطرس صفة ومكانة "المعترفين" لأولئك الذين "أجبروا ضد إرادتهم"، بواسطة التعذيب، على تقديم الذبائح (والذين يمكنهم أن يقدموا شهودا يثبتون تعرضهم للتعذيب) (قانون ١٤)، عندما فرض بطرس فترات أطول للتوبة كتكفير عن أشكال معينة من الارتداد، ربما كان يسعى لإيجاد أرضية مشتركة مع منتقديه، وبخاصة أولئك الذين انجذبوا إلى منهج مليتيوس القاسى تجاه المرتدين، ومن ثم فرض بطرس ثلاثة أعوام إضافية على الأقل للتوبة، على أولئك الذين ارتدوا دون تعرضهم للتعذيب أو السجن، وعلى الذين أجبروا عبيدهم المسيحيين لتقديم الذبائح عنهم (قوانين ٣، ٧)، بالطبع كان الموقف مختلفًا مع الذين لم يندموا ويتراجعوا بعد تقديمهم للذبائح؛ إذ صرح بطرس بلعنهم ورفض قبولهم فى الكنيسة (قانون ٤)، وأخيرًا قرر بطرس بأن الكهنة الذين ارتدوا ثم عادوا فندموا على ذلك وعانوا من أجل إيمانهم – قد يقبلون ثانية فى الكنيسة، ولكن يُمنعون من تقلد أى وظائف كهنوتية، وهذا الموقف يمكن أن يُفسر على أنه كان يحاول استمالة أعضاء الكنيسة الذين أصبحوا محبطين بشدة بسبب تقلب قادتهم الكنسيين.

والواقع أن رسالة بطرس القانونية لا تعكس فقط اهتمامه بتضميد الجراح التى سببها الاضطهاد، بل تعكس أيضًا المنافسة الأوسع داخل الكنيسة على تراث الشهداء، فنجد مليتيوس وأتباعه يعرفون أنفسهم بأنهم "كنيسة الشهداء" الحقيقية، فى محاولة لتأكيد موقفهم الأكثر صرامة(٢)، بينما حاول بطرس بمهارة – جريًا على النهج المعتدل لسلفه ديونسيوس– أن يتمسك بادعاء مماثل للكنيسة التى يمثلها، وذلك بإطنابه فى مدح المعترفين، وبوقوفه بحزم فى مواجهة الذين أدينوا بالارتداد لتقديمهم الذبائح للآلهة الرومانية.

---

(١) من الملاحظ أن بطرسًا قد قال بصحة فعالية صلوات المعترفين فقط فى حالة الذين قدموا ذبائح تحت تهديد التعذيب والسجن، وليس فى حالة أولئك الذين أقدموا على ذلك دون إكراه.

(2) Epiphanius, *Panarion* 68.3; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 143.

أصبحت الرسالة القانونية لبطرس – فيما بعد – أساسية فى قوانين الكنـــائس الشرقية (كما يظهر من عنوانها)[١]، ولكن وقت كتابتها لم تستطع أن تحـــول دون نمو كنيسة مليتيوس، ومع عودة بطرس الإجبارية إلى المنفى فـــى العـــام ٣٠٦م، سنحت الفرصة للجماعات المنتمية لمليتيوس بأن تقوى وتثبت وجودها وخاصة فى مدن وريف صعيد مصر[٢]، سيتورط أتباع مليتيوس لاحقًا فى السياسات اللاهوتية المعقدة للجدل الأريوسى فى القرن الرابع، وسيتزايد ارتباطهم بالتقليـــد الرهبـــانى المصرى (انظر الفصل الثالث)[٣]، والواقع أن هناك أدلة تشير إلى استمرار جماعة مليتيوس باعتبارها حركة رهبانية حتى القرن الثامن الميلادى[٤].

---

(١) أُدخلت قوانين بطرس إلى المجموعة القانونية لفوتيوس بطريرك القسطنطينية (حوالى ٨١٠ إلى حوالى ٨٩٥م) (*Syntagma Canonum* ed. A. Mai, *Spicilegium Romanum*, Volume 7 (Rome: Typis Collegii Urbani, 1842), esp. 444–455).

(٢) حول تركيز الجماعات الميليتوسية فى صعيد مصر، انظر:
E. R. Hardy, *Christian Egypt: Church and People* (New York: Oxford University Press, 1952), 52–53. W. H. C. Frend (*The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 81ff.)

ويصف Frend الكنيسة الميليتوسية بأنها حركة قومية نشأت فى صعيد مصر، وصفة القبطية (كمـــضاد لليونانية) لكنيسة ميليتوس تأكدت من خلال أدلة بردية؛ انظـــر: H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 44.

(٣) للاطلاع على دراسة حديثة حول اشتراك المليتيوسيين فى الجدل الأريوسى، انظر:
C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 117–130. In 1924, H. I. Bell (*Jews and Christians in Egypt*, 45–71)

حيث نشر برديتين من المتحـــف البريطـــانى (Papyri 1913 and 1914, dated ca. 330–340) تلقـــى الضوء على النزاع بين الأسقف أثناسيوس والمليتيوسين من وجهة نظر مليتيوسية، وحـــول الارتبـــاط الوثيق للحركة المليتيوسية مع الرهبنة، انظر:
James E. Goehring, "Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt," *Journal of Early Christian Studies* 5.1 (1997), 61–84; repr. in J. E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism* (Studies in Antiquity and Christianity; Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1999), 196–218.

(٤) يذكر تاريخ البطاركة أن البابا خائيـــل الأول (٧٤٤– ٧٦٨م) حـــاول (دون نجـــاح) فـــى رد "أتبـــاع مليتيوس،" الذين يقال: إنهم قد ظلوا" منشقين، بعضهم فى الأديرة، والبعض الآخـــر فى البـــرارى. (PO 5.1, 198–199)

وفيما يتعلق بالمنافسة بين بطرس ومليتيوس، ستكون وفاة بطـــرس، خـــلال فترة تراجع الاضطهاد - عاملاً حاسمًا فى تحديد وجهة تراث الشهداء، ونزعه عن منافسه مليتيوس، ونسبته إلى كنيسة الإسكندرية، أصدر الإمبراطور جاليريوس فى الثلاثين من أبريل ٣١١م مرسومه الشهير، الذى ألغى به أمر تقديم الذبائح ومـــنح المسيحيين عفوًا عامًا، ومن ثم كان لبطرس حرية العودة إلى الإســـكندرية، ولكـــن بعد ستة أشهر فقط من هذا العفو، تأجج الاضطهاد ثانية فى الجزء الـــشرقى مـــن الإمبراطورية، بأمر الإمبراطور مكسيمانيوس، وألقى القبض على بطرس. على أن قصة موت بطرس على أيدى الرومان أثنـــاء هـــذا الاضـــطهاد، التـــى حكاهـــا يوسابيوس، وأعيدت صياغتها مرة أخرى كسيرة قديس أسطورية، حـــددت بـــشكل حاسم ونهائى هوية بطريرك الإسكندرية كرئيس لـــ "كنيسة الشهداء" المصرية(١).

وبينما يعطينا يوسابيوس وصفًا موجزًا لاستشهاد بطرس بواسطة قطع رأسه، تتوسع قصة استشهاد القديس بطرس فى سرد تفاصيل لم ترد فى رواية يوســـابيوس، وتوجد حاليًا ثلاث نسخ مختلفة لقصة استشهاد بطرس(٢). النسخة الأقصر (رمزهـــا S)(٣) تنتهى بقصة وفاة بطرس فى السجن، وتحكى القصة كيف تجمهر المـــسيحيون وأحدثوا شغبًا فور علمهم بسجن البابا بطرس وتجمعوا لإنقاذه من السجن، ومن ثـــم سمح بطرس للجنود الموكلين بقتله من دخول زنزانته خفية عن أعـــين المحتـــشدين خارجها، عن طريق نقر فى الحائط الخلفى، وقدم بطرس نفسه للمـــوكلين بإعدامـــه طواعية، حتى يحمى جمـــوع المسيحييـــن من مزيـــد الانتقام، فى النسختين الأطول

---

(١) فى القائمة التى ذكرها يوسابيوس لشهداء الكنيسة الكبار، يفرط يوسابيوس فى مديح بطـــرس، ويـــصفه بأنه "أبرز معلمى ديانة المسيح".

Eusebius, *HE* 7.32; 9.6; (*HE* 8.13.7; ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 772).

(2) T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 64–68

(30 أعاد W. Telfer: تجميع هذه النسخة

("St. Peter of Alexandria and Arius," *Analecta Bollandiana* 67 (1949), 117–130; trans. T. Vivian, *op. cit.*, 68–70.

(L& LL)[1] تعدل القصة بشكل كبير؛ إذ يقاد بطرس من خلال نقب في الحائط الخلفي للسجن، ويؤخذ (بناء على طلبه) إلى كنيسة القديس مرقس في منطقة بوكاليا، في الضاحية الغربية من الإسكندرية، وبعد السماح له بالصلاة عند ضريح القديس مرقس، نال بطرس الشهادة. النسخة الأطول لاستشهاد بطرس (LL) تضيف تفاصيل عديدة حول أحداث أخرى وقعت عقب استشهاد بطرس:

(١) نزاع داخلي حول المكان الذي يجب أن يوارى فيه جسد بطرس.

(٢) طقوس الاحتفاء بجثمانه، وتسليم عباءته الكهنوتية (البلين) إلى خليفته أرشيلاوس.

(٣) دفنه في مقبرة شرقي المدينة.

---

(١) يتضمن كتاب تاريخ البطاركة عناصر من النسخة القصيرة، وكذلك عناصر من النسخة المطولة (L) التي تتضمن وصفا لزيارة بطرس لمزار القديس مرقس في بوكاليا وهو تحت الحراسة، ووفاته في هذا المكان:

(PO 1.4.383 – 400; cf. *Synaxaire Arabe Jacobite*, ed. R. Basset, PO 3 (1909), 353–359 (Arabic); and P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, volume 5 (Leipzig: Otto Harrasowitz, 1895), 543–561 (Syriac))

النسخة الأطول (LL)، التي تتضمن رواية قصة تمجيد بطرس بعد وفاته، ودفنه، حفظت في نسخ يونانية ولاتينية وقبطية وأثيوبية، انظر:

P. Devos, "Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire," *Analecta Bollandiana* 83 (1965), 157–187, esp. 162–177 (Greek; trans. T. Vivian, *op. cit.*, 70–78); J. Viteau, *Passions des Saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie* (Paris: E. Bouillon, 1897) (Greek); Anastasius Bibliothecarius, *Acta Sincera Sancti Petri* (Latin; ed. P. Devos, in "Une passion grecque," 177–187; also PG 18.451–466; Eng. translation in ANF 6.261–268); H. Hyvernat, ed., *Les Actes des Martyrs de l'Égypte* (Hildesheim and New York: Georg Olms Verlag, 1977), 263–283 (Coptic); E. A. W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), I.300–303.

وهناك نسخ غير مكتملة لاستشهاد بطرس باللغة القبطية:

W. E. Crum, "Texts Attributed to Peter of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 4 (1902–3), 394; and Donald Spanel, "Two Fragmentary Sa'idic Coptic Texts Pertaining to Peter I, Patriarch of Alexandria," *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 24 (1979–82), 85–102.

معظم تفاصيل تلك الروايات الإضافية لا توجد لها أسس تاريخية[١]، ولكنها تخبرنا بالكثير حول الكيفية التى أصبح بها بطرس يمثــل "نمــوذج الــشهيد" فــى العصور اللاحقة، وكيف أثر خطاب الاستشهاد فــى تــشكيل أســس بطريركيــة الإسكندرية؟ فالنسخ المطولة لاستشهاد بطرس بشكل خاص، تلح بشكل واع علــى تأكيد العلاقة بين بطرس الشهيد وسلفه الرسولى القديس مرقس. فالرواية تنقل مكان استشهاد بطرس إلى مكان ضريح القديس مرقس فى بوكاليا، ومن ثم تربط الحيــز المكانى لاستشهاد بطرس مع الممارسات الاجتماعية للحج، وربط تقديس بطــرس بتقديس مرقس. ترد فى قصة "استشهاد بطرس"، تفاصــيل حــول تقبيلــه لمقبــرة مرقس، وصلاته عند الضريح، مما يجعل هذا الربط أكثر وضوحاً. وفى صــلاته يتوجه إلى مرقس بالــدعاء مخاطبــاً إيــاه "أول الــشهداء وأول بطريــرك لهــذا الكرسى"[٢]، وتظهر بعد ذلك فى نفس هذا المشهد عذراء واقفة بالقرب من المكان، ترى رؤية تسمع خلالها صوتاً من السماء يقول "بطرس كان أول الرســل، والآن بطرس هو آخر الشهداء."[٣] هنا نرى كيف مُثل بطرس الأسقف الشهيد المثــالى-كوريث مستحق لعذابات القديس مرقس، ولسلطة القديس بطرس الرسول.

---

(١) رفض معظم الباحثين اعتبار *استشهاد القديس بطرس* خيال متدين، أنظر:
J. Quasten, *Patrology* (Utrecht: Spectrum, 1950; repr. Westminster, MD: Christians Classics, Inc., 1992), II.117. However, Tito Orlandi ("Richerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV sec.," *Vetera Christianorum* 11 (1974), 269–312; cited by T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 66)
وقال Vivian بأن القصة ربما تشتمل على أحداث تاريخية، وخاصة تركيزها على سرية مقتل بطرس، وعلى ترحيبه بالاستشهاد لكى يحمى جماعة المسيحيين من عنف جديد.

(2) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 397); أنظر أيضا *The Life and Martyrdom of the Holy and Glorious "Holy Martyr" of Christ, Peter Archbishop of Alexandria* 12 (ed. P. Devos, "Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothècaire," *Analecta Bollandiana* 83 (1965), 171–172; trans. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 75).

(3) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 399); *The Life and Martyrdom of the Holy and Glorious "Holy Martyr" of Christ, Peter Archbishop of Alexandria* 13; ed. P. Devos, "Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothècaire," *Analecta Bollandiana* 83 (1965), 172; trans. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 75.
الربط بين بطرس السكندري وسميه الرسولي (القديس بطرس) تتأكد بشكل جلي في رسم جدارى من القرن الحادى عشر، بدير الملاك غبريال بالنقلون بالفيوم. ففى حنية هيكل الكنيسة، يوجد خلط مابين بطرس الأسقف والشهيد وبطرس الرسول. ففى إحدى الصور، التى لا تزال موضع نقاش، جاءت صورة بطرس الرسول ضمن ستة رسل آخرين مرتديا عباءة أسقف وقلنصوة راهب، وكتب أسفلها باللغة القبطية "بطرس رئيس الأساقفة"
(Gawdat Gabra, *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture* (Cairo and New York: The American University in Cairo Press, 2002), 70, plates 5.5 and 5.6).

وساعد هذا التصوير لبطرس على أنه الأسقف الشهيد النموذج، على بناء الهوية الاجتماعية لكل من بطريركية الإسكندرية والكنيسة المصرية في أواخر العصور القديمة، فصلاة بطرس فى ضريح القديس مرقس لا تربط هويته مع مرقس الإنجيلى نفسه وحسب، بل تربطها أيضًا بالخلافة البطريركية بعد مرقس؛ إذ يقول بطرس فى صلاته متضرعًا إلى السيد المسيح: "أنت الذى اختارك إنيانوس المبارك لأنه كان مستحقًا، وبعده اخترت أبيليوس، ثم هؤلاء الذين خلفوهم، ثم ديمتريوس، وياروكلاس وديونسيوس ومكسيموس، والمبارك ثاونا، أبى الذى ربانى حتى وصلت إلى هذا الكرسى بعده"(١)، فى النسخ الأطول لـ استشهاد بطرس، تربط قصة موت بطرس أيضًا بين بطرس وبين الذين سيأتون من بعده على كرسى الإسكندرية، ففى نهاية القصة يأخذ الأساقفة وشيوخ المدينة مع جمع كثيف من الناس - جسد بطرس، قبل دفنه، ويضعونه على كرسى الأسقفية، ثم يرسمون خليفته أرشيلاوس، فى طقس تضمن نقل بلين(٢) الأسقف المتوفى إلى خليفته، خلال هذا القسم من رواية "الاستشهاد" يشار إلى بطرس على أنه "الأسقف الأكثر قداسة وشهرة"، و"قديس الله الشهيد"(٣)، فى رواية هذه الأحداث انتقلت شهرة بطرس باعتباره الأسقف الشهيد النموذج إلى الكرسى البابوى نفسه.

وعلى ذلك يمكننا أن نرى من خلال التاريخ، والأسطورة المتأخرة، كيف كان للاضطهاد الكبير أثر عميق على البنية الاجتماعية لبطريركية الإسكندرية فى أواخر العصور القديمة، ونفس الأثر على التصور الذاتى للكنيسة القبطية. سيظهر هذا التأثير بشكل أكبر فى العصور الوسطى، من خلال نظام التقويم الذى استخدمه

---

(1) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 398 (translation modified).

(٢) البلين لباس كهنوتى خاص بالبطريرك فقط، وهو عبارة عن غطاء للرأس ينزل على الظهر والبطن فى شكل صليب (المترجم).

(3) *The Life and Martyrdom of the Holy and Glorious "Holy Martyr" of Christ, Peter Archbishop of Alexandria* 16–18; ed. P. Devos, "Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie," 175–177; trans. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 77–78.

القبط؛ إذ بدأ المصريون بداية من القرن الرابع الميلادى، فى اتخاذ عام ٢٨٤م، وهو عام اعتلاء الإمبراطور دقلديانوس عرش الإمبراطورية الرومانية، كبداية لعصر جديد فى تاريخهم وهو "عصر دقليديانوس." وشاع استخدام هذا التقويم بين الجماعات المسيحية فى مصر كعلامة على وعيهم الذاتى بهويتهم التاريخية كشعب عانى من الاضطهاد، لاحقًا ستترسخ أكثر هذه الهوية المشتركة عندما يتم تغيير علامة تمييز هذا التقويم، بدلاً من "عصر دقليديانوس" إلى "عصر الشهداء". والواقع أنه بحلول القرن الثانى عشر سيسود استخدام التعبير الأخير "عصر الشهداء" بدلاً من "عصر دقليديانوس"، كطريقة فضلها القبط لتسجيل الأحداث التاريخية[١]، بل وحتى الآن يحسب القبط أعيادهم وتقويمهم وفقًا لـ "عصر الشهداء"[٢].

---

(١) حول وثائق تدلل على استخدام "عصر دقلديانوس"، و"عصر الشهداء" كنظام حولى للتوقيت، انظر:
Roger S. Bagnall and Klaas A. Worp, *Chronological Systems of Byzantine Egypt*, 2nd edition (Leiden: Brill, 2003), ch. 8 ("The Era of Diocletian and the Martyrs").

وأود أن أشكر – Roger Bagnall على تقديمه نسخة من هذا الفصل المعدل قبل طباعته.

(٢) حول التقويم القبطى، و"عصر الشهداء"، انظر أيضًا:
Aelred Cody, OSB, "Calendar, Coptic," *Coptic Encyclopedia* 2.433–436.

الفصل الثالث

الجدل اللاهوتى وحصاد الدعم الرهبانى
بطريركية الإسكندرية من العام ٣١٢ حتى ٤٥١م
(أرشيلاوس حتى ديسقورس الأول)

مع نهاية عصر الاضطهاد الأكبر وارتقاء الإمبراطور قسطنطين (٣١٢-٣٣٧م) عرش الإمبراطورية الرومانية، بدأت الأوضاع تتغير بسرعة لصالح الكنيسة المسيحية فى مصر، وفى باقى أنحاء الإمبراطورية، وفى خريف عام ٣١٢م، حقق قسطنطين انتصارًا حاسمًا على خصمه الإمبراطور مكسنتيوس، عند جسر ملفيا خارج روما، وأثناء هذه الحرب يُقال بأن قسطنطين قد رأى السيد المسيح فى رؤية، وأنه قد أمر جيشه بعد ذلك بوضع علامة المسيح[١] (the labarum) على أعلامهم[٢]، وبعد انتصار قسطنطين، واعتراف مجلس الأعيان الرومانى به كإمبراطور أعلى، تحولت الدفة تمامًا باتجاه الكنيسة لتستفيد من رعاية الإمبراطور لها (بالرغم من حقيقة أن قسطنطين نفسه استمر فى تقديم التبجيل العلنى لإله الشمس الرومانى، سول)[٣].

كانت رعاية قسطنطين للكنيسة واسعة النطاق؛ إذ قرر إعادة ممتلكات المسيحيين التى صودرت خلال فترة الاضطهاد، ورصد أموالاً من الخزانة الإمبراطورية للإنفاق على بناء وترميم وتزيين الكنائس، ونسخ مخطوطات الكتاب المقدس، بالإضافة إلى ذلك، أعطى قسطنطين لرجال الدين حقوقًا ومميزات خاصة؛ إذ أعفاهم من الخدمة العامة الحكومية، وأعفاهم من الضرائب.

---

(١) the labarum: راية رومانية عسكرية، وُضع عليها علامة الصليب وأول حرفين من اسم يسوع المسيح بالإغريقية. (المترجم)

(2) Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors* 44.3–6 (ed. S. Brandt and G. Laubmann, CSEL 27.2, 223–224; trans. M. F. McDonald, FC 54, 190–192); Eusebius, *Life of Constantine* 1.26–29.

(3) Ramsey MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100–400* (New Haven and London: Yale University Press, 1984), 43–51

أصبح الأساقفة المسيحيين موضع ثقة قسطنطين، وصاروا ضمن هيئة مستشارى الإمبراطور، ووسع قسطنطين سلطاتهم القضائية لتشمل الفصل فى النزاعات المدنية التى يكون أطرافها مسيحيين، وأخيرًا أجرى قسطنطين إصلاحات قانونية تعكس مراعاته للمناسبات المسيحية، فألغى عقوبة الصلب، وأقر يوم الأحد كعطلة رسمية، وأعطى الجنود فى جيش الإمبراطورية الحق فى إذن أو إجازة يوم الأحد؛ لكى يتمكنوا من تأدية الصلوات[1].

وسرعان ما ابتدأ كثير من المسيحيين فى الاحتفاء بحكم قسطنطين واعتباره عصرًا ذهبيًا تحقق كوعد السيد المسيح بتأسيس ملكوت الله على الأرض، يكتب المؤرخ المسيحي يوسابيوس القيصرى: "إمبراطورنا، صديق الله، ومظهر صورة الملكوت الإلهى، يحاكى فى حكمه الواحد الذى هو فوق جميع الأشياء على الأرض، ويقود دفة الحكومة"[2]، ومن جهته يصف قسطنطين نفسه بـ "أسقف معين من قبل الله على جميع الأمور الخارجة عن الكنيسة"[3]. اعتبر يوسابيوس وكتاب آخرون، وكذلك الأمر قسطنطين – أن توحد الكنيسة وتوحد الإمبراطورة علامة أكيدة لنعمة الله، وكعلامة أيضًا على استعادة مجد روما.

---

(١) حول وصول قسطنطين إلى السلطة، ورعايته الإمبراطورية للمؤسسات المسيحية وقادتها، انظر:

Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), esp. 28–53.

(2) Eusebius, *Oration in Praise of the Emperor Constantine* 1.6; ed. I. A. Heikel, *Eusebius Werke*, vol. 1, GCS 7 (Leipzig: Hinrichs, 1902): 199.

حول بنية هذا التوجه (الأيدولوجى) الإمبراطورى فى كتابات يوسابيوس، انظر:

Averil Cameron, "Eusebius of Caesaria and the Rethinking of History," in E. Gabba, ed., *Tria Corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano* (Como: Edizioni New Press, 1983), 71–88.

حول التطورات اللاحقة لهذا التوجه انظر:

J. A. S. Evans, *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power* (London and New York: Routledge, 1996), 58–65.

(3) Eusebius, *Life of Constantine* 4.24; ed. F. Winkelmann, *Eusebius Werke, Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin* (GCS: Berlin: Akademie-Verlag, 1975), 128.

على أنه كانت قد بدأت بعض المخاوف تتسرب فى أماكن مختلفة حول إمكانية ديمومة هذه الرؤية المثالية لكنيسة موحدة وإمبراطورية موحدة، فى عام ٣١٣م وصلت أخبار انشقاق الدوناطيين[1] فى كنيسة شمال إفريقيا إلى مسامع قسطنطين، وستندلع هذه الحرب الكنسية الأهلية، بالرغم من محاولات الإمبراطور فرض إرادته على كنيسة الدوناطيين المنشقة، وبعد نصف قرن سيُضطر قسطنطين للتدخل فى خضم جدل لاهوتى اضطرم فى الإسكندرية حول تعاليم قس يسمى أريوس، هذه الستون عامًا من الجدل المحتدم - يشار إليها غالبًا بالجدل الأريوسى - ستتخطى حدود مصر، وستستمر حتى بعد انتهاء عصر قسطنطين.

كان الجدل الأريوسى يمثل الحلقة الأولى من مسلسل صراعات وخلافات لاهوتية عصفت بكنائس مصر وحوض البحر المتوسط خلال بقية القرن الرابع الميلادى والنصف الأول من القرن الخامس الميلادى، ولم تلبث الكنيسة أن تتعافى من خطر خارجى، وهو الاضطهاد، حتى ظهر خطر داخلى شتتها وأشاع الفرقة، وهو الخلاف حول مسائل عقدية من وجد قادة الكنيسة المصرية أنفسهم، وكما سنرى لاحقًا، فى لجة هذا الدوامة اللاهوتية السياسية، سأركز بشكل خاص فى هذا الفصل، على ثلاثة "عواصف" من النزاع اللاهوتى خلال هذه الفترة:

١) الجدل الأريوسى (٣١٨-٣٨١م).

٢) الجدل الأوريجانى[2] (٣٩٠-٤١٠م).

٣) الجدل المسمى بالنسطورى أو الكريستولوجى (٤٢٨-٤٥١م) (أى المتعلق بشخصية السيد المسيح (المترجم).

(١) الدوناطيون هم أتباع منشق يسمى دوناطس، رُسم أسقفًا على قرطاجة عام ٣١٥م، ويقوم فكرهم على رفض كل الخطاة الذين زلوا أثناء الاضطهاد وعدم قبولهم فى الكنيسة (المترجم)

(٢) نسبة إلى أوريجانوس (ت حوالى ٢٥٤م) (المترجم)

وضع بطاركة الإسكندرية أنفسهم، فى كل من هذه المجـادلات، كمـدافعين مخلصين عن الإيمان الأرثوذكسى، وغالبًا ما كانوا بمثابة موانـع صـواعق لنقـد مناوئيهم، يندرج كثير مما أنتجه بطاركة هذه الفترة تحت بـاب "الجـدل" - تلـك الكتابات التى توثق الحروب الكلاميـة التـى نـشبت بـين التيـارات اللاهوتيـة المتصارعة، ومن ثم نشر البابا ألكسندروس (٣١٢-٣٢٨) خـلال فتـرة الجـدل الأريوسى - سلسلة من الرسائل ضد تعاليم أريوس، بعـد ذلـك سـيكتب خلفـه، أثناسيوس، دفاعًا، وتاريخًا، وثلاثة خطب مطولة ضد أتباع أريوس (بالإضافة إلى عدد آخر من الرسائل والمقالات). حتى السيرة المشهورة التى كتبها أثناسيوس عن حياة القديس أنطونيوس تتضمن هجومًا مبطنًا ضد أريوس، وقام البابا الـسكندرى ثاؤفيلوس (٣٨٥-٤١٢م) بنفس الشىء خلال فترة الجدل حول تعاليم أوريجـانوس فى أواخر القرن الرابع الميلادى؛ إذ استخدم المنشورات العامة والعظات لمواجهـة الذين تبنوا أفكار أوريجانوس، وأخيرًا استخدم كيرلس الـسكندرى (٤١٢-٤٤٤م)، وخليفته ديسقورس (٤٤٤-٤٥٤م) نفس الوسائل، خلال الجدل حول شخصية السيد المسيح فى القرن الخامس الميلادى، وسنجد من بين الإنتاج الأدبى الضخم لكيرلس - على سبيل المثال - عدة رسائل مكتوبة بالكامل ضد نسطور، متضمنة قائمة بـ الاثنى عشر حرمًا، تدين نقاطًا معينـة فـى تعـاليم نـسطور حـول شخـصية السيد المسيح.

لم تنحصر أهمية بطاركة الإسكندرية فى تلك الفترة فيما أنتجوه من كتابات، أو فى الدور الذى لعبوه فى التعريف بإيمان الكنيسة المصرية والدفاع عنه؛ بل كان المنوط بهم دورًا اجتماعيًا وسياسيًا هامًا، كان هذا الدور مـرتبط أشـد الارتبـاط بدفاعهم عن تعاليم لاهوتية معينة، على الصعيد العالمى، كان لبطاركـة القـرنين الرابع والخامس الميلاديين الدور الرئيسـى فى المجـامع المـسكونيـة الأولـى، التى انعقدت للنظر فى حل (ولكنها فى الواقع فاقمت) المسائل اللاهوتية الـشائكة،

التى كانت المسبب الرئيسى لهذه المجادلات، والواقع أنه خلال تلك الفترة، كان للبطاركة المصريين شهرة عالمية، وكان لهم دور مؤثر فى المجامع المسكونية، ودخلوا فى نفس الوقت فى منافسة بغيضة مع أساقفة روما والقسطنطينية، من أجل المكانة والسلطة فى إطار الكنيسة الجامعة.

وعلى صعيد الجبهة الداخلية توقفت فى الغالب المجادلات اللاهوتية، وانحصرت فى إطار ضيق بين الفصائل المتنافسة فى الكنيسة المصرية، كانت مهمة البطاركة المصريين مهمة معقدة لتأمين تأييد شعبى لموقفهم العقدى الذى اتخذوه، وتمت هذه العملية على مستويات عدة بين الفئات الاجتماعية الحضرية المختلفة فى مدينة الإسكندرية، وكذلك عبر الحدود الاقتصادية والجغرافية واللغوية فى مدن وقرى صعيد مصر(١)، وكانت الطرق التى استخدمها البطاركة للحصول على دعم لموقفهم اللاهوتى - مرتبطة بالعادات الاجتماعية لنظام الرعاية الرومانى القديم، الذى كان يُقدم من خلاله دعمًا ماليًا أو حماية من قبل الراعى، فى

---

(١) فيما يتعلق بالانقسام الأريوسى بيَّن كريستوفر هاس، على سبيل المثال، كيف ساهمت الانقسامات الطبقية الاجتماعية الحضرية فى التحزب اللاهوتى السكندرى؟

Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 268–277.

حول الانقسامات الجغرافية للكنيسة القبطية خلال هذا الجدل، انظر:

W. H. C. Frend, "Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century," *New College Bulletin* 8.1 (1974), 20–37; reprinted in his collection of essays, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries* (London: Variorum Reprints, 1976), XVI: 20–37.

يقول فريد: إن تعامل أثناسيوس مع أزمة أريوس كان ناجحًا فى رأب الانقسامات اللاهوتية والثقافية بين الإسكندرية وصعيد مصر، على أن باحثين محدثين قد أعادوا النظر فى الادعاء (الذى تبناه فريد وآخرون) بوجود مثل هذا القطيعة الصارخة بين الثقافة "الهلينستية" فى الإسكندرية، والثقافة "القبطية الوطنية" فى وادى النيل، وبخاصة فى ضوء الأدلة الوثائقية التى أثبتت وجود جماعات تستخدم اللغتين معًا، ووجود نخبة تتبنى الثقافة الهلينستية فى مدن صعيد مصر.

(Roger S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 251–260; and David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford: Clarendon Press, 1995; repr. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998), 15).

مقابل ولاء العميل له أو الخدمات التى سيؤيدها له فى المقابل[1]. بالنسبة لبطريرك الإسكندرية، اتخذ الدعم الذى يقدمه لرعيته شكل المنافع الاقتصادية والمدنية (على سبيل المثال: الحصول على إعانة مجانية من الحبوب، أو تمويل بناء الكنائس الجديدة الكبيرة) إلى جانب الخدمات الكنسية الروحية التقليدية الأخرى (على سبيل المثال: رسامة كهنة جدد، وضمان انتظام الحصول على سر التناول)، وفى مقابل ذلك يقدم الرعايا للأساقفة ولاءهم الدائم، وأحيانًا يظهرون هذا الولاء فى المناسبات العامة، أو بتنظيم مظاهرات ضد المناوئين لأساقفتهم.

كان من بين أهم القطاعات التى شملتها هذه الرعاية البطريركية: الجماعات الرهبانية، تلك الجماعات التى كانت قد بدأت تشرق كزهور برية فى الأفق الاجتماعى المصرى فى بدايات القرن الرابع الميلادى، والرهبنة نشأت (على الأقل جزئيًا) كرد فعل أو اعتراض على الإذعان الاجتماعى الذى عاشته الكنيسة فى فترة السلام التى بدأها قسطنطين، أسس الرهبان المصريون طريقة أخرى للحياة، على أطراف المجتمع (وأحيانًا فى مراكز حضرية)، وأسسوا نظامًا تراتبيًا إداريًّا مستقلاً، شكل تحديًا غير مباشر للحياة الكنسية العامة، ولدور الأسقف[2]، واختلف كل من القادة الكنسيون والرهبان أنفسهم حول وضع أطر للعلاقة التى يجب أن تربط الأديرة بالمجتمع، من ناحية، وبالهيراركية الكنسية من ناحية أخرى حاول البطاركة والأساقفة المحليون من جانبهم الضغط على الرهبان لرسامتهم كهنة، ومن ثم يخضعون بشكل مباشر للسلطة الأسقفية، غير أن كثيرًا من الرهبان قاوموا بشدة الضغط الكنسى عليهم؛ لكى يرسموا كهنة على غير رغبتهم.

---

(١) حول نظام الرعاية الاجتماعية في العصر الرومانى انظر :

Richard P. Saller, Personal Patronage under the Early Empire (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

(2) James E. Goehring, "Monasticism," *Encyclopedia of Early Christianity*, edited by E. Ferguson (New York and London: Garland Publishing, Inc., 1990), 613.

كان الوضع معقدًا بالنسبة للكهنة المرسومين لخدمة الأديرة للقيام بالشعائر بين الرهبان؛ إذ وجدوا أنفسهم ملزمين بالإذعان لقيادتين في وقت واحد، قيادة رهبانية متمثلة في رؤساء الأديرة، وقادتهم الطبيعيين: الأساقفة(١).

ومن ثم، كان على بطاركة الإسكندرية، وفي خضم النزاعات اللاهوتية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين - أن يقوموا بمهمة أخرى غاية في الحساسية، وهي محاولة جذب تلك الحركة الرهبانية المستقلة إلى توافق مع مخططاتهم اللاهوتية (والسياسية).

سيستعرض هذا الفصل محاولات بطاركة هذه الفترة، وهم في خضم الجدل اللاهوتي، أن يخلقوا علاقات وثيقة مع الجماعات الرهبانية المصرية، هذه العلاقات التي استمرت حتى الوقت الحاضر، وكما سنرى لاحقًا، فإن حصاد البطاركة للدعم الرهباني خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين - شكل بشكل كبير الشخصية التاريخية للبطريركية المصرية، ولعب دورًا حاسمًا في تأسيس العقيدة القبطية الأرثوذكسية(٢).

---

(١) تحوي الكتابات المسيحية المبكرة قصصًا عديدة لرهبان، اختفوا عن الأعين لتجنب دعوتهم؛ لكي يرسموا كهنة على غير رغبتهم، انظر:

the *Sayings of the Desert Fathers* (= *Apophthegmata Patrum*, Greek alphabetical version), Theodore of Pherme 25 (PG 65.193B–C), Macarius of Egypt 1 (PG 65.258C–260B), Matoes 9 (PG 65.291C–293A), and Moses 4 (PG 65.284A–B).

حول وجود الكهنة المرسومين في الأديرة المصرية، والتوتر الذي حدث بين القيادات الرهبانية والقيادات الكنسية، انظر:

Philip Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford: Oxford University Press, 1978), 56–67.

(٢) حول العلاقة بين بطاركة الإسكندرية والرهبان المصريين، انظر:

Norman Russell, "Bishops and Charismatics in Early Christian Egypt," in *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West*, ed. J. Behr, A. Louth, and D. Conomos (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2003), 99–110.

ألكسندروس وأثناسيوس
والجدل الأريوسى فى مصر

من القاهرة إلى نيقية:

بداية النزاع بين ألكسندروس وأريوس

بدأت تعاليم قس يسمى أريوس تستقطب اهتمامًا عامًا فى كنيسة الإسكندرية، فى حدود عام ٣١٨م[١]، وأريوس هذا ذو الأصول الليبية[٢] كان قد عـين كاهنـا لمنطقة بوكاليا غربى الإسكندرية، لا نعرف على وجه الدقة تاريخ تعيينـه كاهنـا،

(١) ما زال الباحثون يتناقشون حول الترتيب الزمنى للجدل بين أريوس وألسكندروس، وهناك نظريات تضع هـذا الجدل من عام ٣١٨م وحتى العام ٣٢٣م، والتاريخ التقليدى لبداية هذا الجدل بالعام ٣١٨م، أيده كل من:

H. G. Optiz, "Die Zeitfolge der arianischen Streites von den Anfang bis zum Jahre 328," *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 33 (1934), 131–159. E. Schwartz (*Zur Geschichte des Athanasius*, (Gesammelte Schriften 3; Berlin: Walter de Gruyter, 1959), 165–167); W. Telfer ("When Did the Arian Controversy Begin?" *Journal of Theological Studies* 47 (1946) 129–142) have argued for the later date of 323.

يقترح Boularand عام ٣٢٠م كبداية لهذا الجدل:

E. Boularand (*L'Hérésie d'Arius et la Foi de Nicée* (Paris: Letouzey & Ané, 1972), 21–24).

للاطلاع على تحليل شامل وموجز في نفس الوقت لهذه النظريات المختلفة، انظر

: R. P. C. Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 129–138).

ويؤيد Hanson وجهة نظر Optiz، وهى نفس وجهة النظر التى أعاد التأكيد عليها Williams:

Rowan Williams, "Appendix 1: Arius Since 1987," in *Arius: Heresy and Tradition*, 2nd edition (London: SCM Press, 2001), 247–267, esp. 251–256.

وفى هذا الفصل سأتبع بشكل كبير رواية Optiz، و Hanson للأحداث.

(2) Epiphanius, *Panarion* 69.1; ed. K. Holl and J. Dummer GCS 37 (1933), 152; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 325.

يشير أريوس نفسه إلى علاقته بليبيا في إحدى بقايا كتاباته، التى حُفظت ضمن رسالة قـسطنطين إلـى أريوس واتباعه:

(ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3 (Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1934), 72, no. 34.20).

ولكن ربما تبوأ هذا المنصب خلال فترة الشهور الستة التى تولاهـا خليفـة البابـا بطرس، البابا أرشيلاوس (٣١٢م)، أو فى بدايات عصر البابا ألكسندروس (٣١٢-٣٢٦م)[١]، كان أريوس خطيبًا مفوهًا اجتذبت عظاته عددًا من الأتباع والتلاميذ[٢]، إلا أن تعاليمه المميزة والمختلفة أثارت سخط ولوم البابا الكـسندورس، ومـن ثـم رجال الكنيسة. بدأ البابا ألكسندروس يترقب عن كثب نشاط وتعليم أريوس، ومن ثم اتسعت شقة الخلاف اللاهوتى بينهم، تطورت إلى سوء علاقات بينهم، حتى تفاقمت إلى تهديد وحدة كنيسة الإسكندرية، ودفعها إلى الانقسام والتشرذم.

وتمحور هذا الجدل اللاهوتى حول هوية السيد المسيح ككلمة الله، أو بمعنى آخر: حول طبيعة المسيح الابن وعلاقته بالله الآب، ولسوء الحـظ، فـإن معظـم كتابات أريوس الأصلية فقدت أو دُمرت، ومن ثم فتعاليمه حول هـذا الموضـوع يجب أن يُعاد تكوينها بعناية من خلال بقايا كتاباته - اقتباسات ومقتطفات متنـاثرة حُفظت فى المقالات التى كتبها خصومه ضده، يشرح أريوس رأيـه فـي طبيعـة الابن، في إحدى هذه الرسائل التى وصلتنا، وفى دفاعه الموجه إلى "البابا المغبوط" ألكسندروس:

> **"إن إيماننا الذى تلقيناه عن أسلافنا، الذى تعلمناه منك أيـضًا، في هذا الشأن. نحن نعرف إلهًا واحدًا - وحده غـير مولـود، وحده سرمدى، وحده ليس له بداية، وحده الحقيقى، وحـده الذى له الخلود، وحده الحكيم، وحده السيد.. الـذى جبـل الابن الوحيد المولود قبل الدهور، والذى به خلـق الأزمـان**

(1) Sozomen, *HE* 1.15 (PG 67.904–905). The *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 401)
يقول سوزومين: إن قصر مدة أرشيلاوس ترجع إلى قراره الخاطئ برسامة أريوس قسًا.

(2) Epiphanius (*Panarion* 69.3.1; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 154; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 326).
يعطى أبيفانيوس شهادة حول مهارات أريوس الخلابة فى الحديث للجمهور.

وكل شيء...(الابن) خُلق بإرادة الله قبل الأيام والدهور، ومُنح الحياة والأمجاد من قبل الآب... الله كونه خالق الكل ليس لـه بداية، لكن الابن، جُبل بواسطة الآب، خُلـق وأوجـد قبـل الدهور، لم يوجد قبل أن يُخلق... لكن الله – مـن ثم – قبـل الجميع كخالق؛ لذلك فهو أيضًا قبل الابن، كما تعلمنا منـك عندما علمتنا في وسط الكنيسة[١].

استند تأكيد أريوس على أن الابن كان قد خُلق قبل الدهور، وأنـه يخـضع للآب، على تفسيره لنصوص معينة من الكتـاب المقـدس[٢]، بالإضـافة إلـى أن اهتماماته اللاهوتية وفكرته عن مفهوم الخلاص دفعانه إلى هذا التصور.

يبدو أن أريوس كان يرمى من وراء وصفه لله الآب بـ "الكائن الأسـمى"، "وغير المبتدئ"، بأن يحفظ الكمال الأوحد والمتفرد للإله الأسمى (هنا يـشير إلـى تعريف الله الآب). على أن هذا التوجه اللاهوتى كان حاضرًا فى مصر منذ فتـرة بعيدة بين اللاهوتيين المصريين الأوائل، المتأثرين بالفلسفة الأفلاطونية، الذين قالوا بنفس الادعاء بإمكانية وجود كائن وحيد سـام وكامل[٣]، ووفقًا لتطبيـق أريـوس

---

(1) Arius, *Letter to Alexander of Alexandria* (ca. 320), preserved in Athanasius, *De Synodis* 16, and Epiphanius, *Panarion* 69.7; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 12–13, no. 6.2–5; trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 31–32.

(٢) وضح كل من Robert C. Gregg and Dennis E. Groh كيف أن أريوس وأتباعه اقتبسا نصوصًا من الكتاب المقدس للتدليل على طبيعة سلطة الابن التى تسلمها من الآب، وعلى محدودية معرفته، وتقدمـه في الفضيلة، وعلى خضوعه للآب
(*Early Arianism—A View of Salvation* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), chapter 1; cf. E. Boulerand, *L'Hérésie d'Arius*, chapter 4).

(٣) في هذا السياق، فإن ادعاء أريوس بأن هذا التعليم يسير في نفس خط تقليد "أسلافنا"، وتقليد نموذج ألكـسندروس نفسه – يمكن أن يكون أكثر من كونه موقفًا بلاغيًا، ولكنه يمكن أن يقدم أيضًا بعض الفهم لتصور أريـوس عـن نفسه كمتمسك بالتقاليد اللاهوتية والكتابية. حول توجهات أريوس السلفية المحافظة؛ انظر:
Frances M. Young, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 62–63.

لهذا المنطق، فإنه مع تعريف الآب بأنه الإله الأعلى، فمن ثم كل الكائنات الأخرى (بما فيها الابن) لا بد أن تكون فى مرتبة خاضعة للآب.

من ناحية أخرى، يبدو أن تعليم أريوس استند على قضايا خاصة بمفهوم الخلاص - تلك التى تتعلق بطبيعة خلاص البشرية، بالنسبة لأريوس وأتباعه الأوائل يعتبرون أن ألوهية الابن قد مُنحت له من الآب - كشكل من أشكال الترقية لأعلى، أو التبنى الإلهى - لسابق معرفة الآب بتقدمه في الفضيلة وبلوغ الكمال، فكرة أن الابن يمكن أن يتغير (حتى ولو كان للأفضل) كانت الحجة الأساسية لألكسندروس والمناوئين اللاحقين للأريوسيين؛ حيث إن فكرة ثبات (غير المتغير) الابن لعبت الدور المحورى في قصة خلاص البشرية. بالنسبة لأريوس وأتباعه الأوائل، فإن تقدم الابن بنجاح نحو الكمال في هذه الحياة (وامتلاكه للبنوة الإلهية بواسطة فضيلة التبنى) تقدم نموذجًا للفهم الأريوسى لفداء البشر من خلال محاكاة فضائل المسيح[١].

حدد رد ألكسندروس على تعليم أريوس مصطلحات المراحل الأخيرة من الجدل اللاهوتى؛ ففى أحد الخطابات التى أرسلها ألكسندروس إلى سميه ألكسندروس أسقف تسالونيكى[٢] رفض الأسقف المصرى موقف أريوس فيما يتعلق بالنواحى اللاهوتية والخلاصية، فبالنسبة لألكسندروس، الأب والابن أبديان، وكلاهما كاملان ومتساويان فى الألوهية. ويتساءل: كيف يمكن لله كأب أن يوجد من غير الابن؟

---

(1) R. Gregg and D. Groh, *Early Arianism*, esp. chapter 2.

(2) Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Thessalonica* (ca. 324); preserved in Theodoret, *HE* 1.4.1; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 19–29 (no. 14); trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, 33–44. This letter was probably written in 324, on the eve of the Council of Nicaea.

كتب هذا الخطاب، فى الأغلب، عام ٣٢٤م، عشية مجمع نيقية.

"من الضروری أن الآب هو دائمًا الآب، ولكنه آب للابن الموجود دائمًا، وإلا فعلى أى أساس يُدعى آب."[١]

تعتمد صياغة ألكسندروس لهذه الفكرة بشكل واضح على التقليد اللاهوتى السكندرى، وبخاصة تقليد أوريجانوس الذى طرح فكرة "الميلاد الأزلى" للابن، منذ قرن مضى[٢].

وبالإضافة إلى رفض ألكسندروس لفكرة أريوس المتعلقة بخضوع الابن للآب، عارض أيضًا فهم أريوس لخلاص البشرية من خلال بنوتنا المشتركة (مع المسيح) كأبناء لله، في المقابل أصر ألكسندروس على أن بنوة المسيح تختلف اختلافًا كليًا عن بنوتنا نحن لله، فبينما نحن ما زلنا أبناء (وبنات) لله بالتبنى، فالمسيح هو ابن الله وفقًا لطبيعته غير المتغيرة.

"ولذلك، فإن سيدنا يؤله؛ لكونه ابنًا للآب بالطبيعة، وهؤلاء الذين طرحوا عنهم روح العبودية، بأعمال الفضيلة والترقى، والذين أخذوا روح التبنى كأبناء، صاروا أبناء بالتبنى؛ لكونهم استحقوا عطف الابن الذى هو ابن بالطبيعة[٣].

التمييز الذى كان يضعه ألكسندروس كان له تداعيات عديدة حول فهمه لخلاص البشرية، كان فقط خلال عطف من "ابن الآب بالطبيعة"، ومن ثم يمكن للبشر أن يكونوا "أبناء بالتبنى" ومن ثم يحصلون على الخلاص، صارت خطة الدفاع هذه كلمة السر لأثناسيوس وآخرين الذين سيتبعون ألكسندروس في مقاومة تعاليم أريوس.

(1) Alexander of Alexandria, Letter to Alexander of Thessalonica 26; ed. H.-G. Opitz, Athanasius: Werke, Volume 3, 23 (no. 14.26); trans. W. Rusch, The Trinitarian Controversy, 38.

(2) Origen, *On First Principles* I.2.2, 2.4, 2.9, 4.4; IV.4.1.

(3) Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Thessalonica* 31; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 24 (no. 14.31); trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, 39.

على أن هذا الجدال اللاهوتى المحتدم تسبب في سلسلة من الأحداث هددت وحدة الكنيسة المصرية (ولاحقًا، وحدة الإمبراطورية نفسها). دعا ألكسندروس بعد وقت قصير من اتضاح مضمون تعليم أريوس- إلى عقد مجمع محلـى للأسـاقفة بالإسكندرية لبحث هذه القضية (حوالى العام ٣١٨م)[1]، وعندما رفـض أريـوس التوقيع على نسخة "الإيمان الأرثوذكسى" التى كان قد أعدها ألكـسندروس خـلال المؤتمر، بادر البطريرك بحرم أريوس وعدد من أتباعـه، ومنذ تلـك اللحظـة انتقل الصراع بين الطرفين من الشأن المحلى إلى المستوى الدولى.

بدأ أريوس وأتباعه، من جانبهم، بكتابة الرسائل والـسفر إلـى أسـقفيات مختلفة في الإمبراطورية الشرقية، آملين في حشد التأييد لوجهة نظرهم، ويبـدو أن جهودهم لاقت بعض النجاح، ويزعم أريوس في إحـدى رسـائله المبكـرة إلـى يوسابيوس أسقف نيقوديمية[2]- أن من بين مؤيديـه عـددًا آخـر مـن الأسـاقفة الشرقيين، منهم أساقفة لأودوكية، صـور، عـين زربـة (**Anazarbus**)، واللـد، بالإضافة إلى المؤرخ المشهور يوسابيوس القيصرى (فلسطين)، كـان المُخاطـب نفسه يوسابيوس أسقف نقوديميا -يعد المدافع الأول عن أريوس- أحـد الأسـاقفة ذوى النفوذ فى البلاط الإمبراطورى، ويبدو أنه قد استضاف أريوس لفتـرة مـن الزمن خلال سفرياته، وهناك أدلة على التأييد القوى الذى لاقته أفكار أريوس فـى بعض المناطق، يتضح ذلك من خلال قرارات مجمعين منفصلين خلال هذه الفتـرة -أحدهم عُقد فى بيثينية (آسيا الصغرى، حوالى ٣٢٠- ٣٢١م)، والثانى فى قيصرية (فلسطين، حوالى ٣٢١- ٣٢٢م). كلا المجمعين أعادا التأكيد على صحة اسـتقامة

---

(١) في إحدى رسائله العامة إلى أساقفة كنائس شرق حوض البحر المتوسط يدعى ألكسندروس أن حـوالى مائة أسقف من مصر وليبيا قد حضروا هذا المجمع. (Socrates, *HE* 1.6; PG 67.48).

(2) Arius, *Letter to Eusebius of Nicomedia* (ca. 318–319); preserved in Epiphanus, *Panarion* 69.6, and Theodoret, *HE* 1.5; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 1–3 (no. 1); trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, 29–30.

موقف أريوس اللاهوتى، ودعوا البطريرك المصرى إلى إعادتـه إلـى منـصبه ومكانته الأولى[١]، سيعود أريوس أخيرًا إلى الإسـكندرية، بتـشجيع مـن هـذه القرارات المجمعية، من أجل تأسيس كنيسته هناك.

كان ألكسندروس يسعى فى نفس الوقت للحصول على تأييد من قادة كنـائس أخرى، من خلال حملة كتابة رسائل عامة، فحوالى عام ٣١٢م، كتب رسالة عامة ضد أريوس (ويوسابيوس أسقف نيقوديمةا)، وجهها إلى عدة أسـاقفة عبـر إقلـيم حوض البحر المتوسط، وبخاصة أساقفة سوريا وفلسطين، التى تزايد نشاط أريوس وأتباعه فيها[٢]، كذلك أرسل ألكسندروس نسخًا مـن رسـالته هـذه إلـى كهنـة الإسكندرية وضواحيها، مصحوبًا بخطاب تعريفـى يحـذرهم فيـه مـن الخطـر الأريوسى الجديد، ويحثهم على إضافة توقيعاتهم، كعلامة على تأييدهم له فى حملته ضد أريوس[٣]، كتابة مثل هذه المناشير كانت وسائل تقليدية اسـتخدمها البطاركـة المصريون لتقوية علاقاتهم مع مراكز كنسية أخرى، ولتأكيـد قيـادتهم الرعويـة لأتباعهم فى مصر.

استدعى هذا الجدل المحتدم بين ألكسندروس وأريوس، فى نهايـة الأمـر، تدخل الإمبراطور قسطنطين، الذى أرسل خطابًا رسميًا إلى ألكسندروس وأريـوس (عام ٣٢٤م) يحثهم فيه على إيجاد طريقة للمصالحة[٤]، وعندما اتـضح أن هـذا

---

(1) Sozomen, *HE* 1.15 (PG 67.908).

(2) Alexander, *Letter to Bishops* (preserved in Socrates, *HE* 1.6 and Gelasius, *HE* 2.3.3–21): ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 6–11 (no. 4b).

سيكتب ألكسندروس خطابين آخرين، لاحقًا، حوالى عام ٣٢٤م، يطلب فيهم مساندة قادة آخرين

1) a letter to other bishops, edited by H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 29–31 (no. 15): and 2) a *Letter to Sylvester of Rome*, which does not survive in its entirety. A fragment of this *Letter to Sylvester* is quoted by Hilary of Poitiers (*CSEL* 65.91.24) and edited by H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 31 (no. 16).

(3) Alexander of Alexandria, *Deposition of Arius and his Followers*; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 6 (no. 4a); cf. J. Quasten, *Patrology*, volume 3, 16.

(4) Constantine, *Letter to Alexander and Arius*; preserved in Eusebius, *Life of Constantine* 2.64; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 32–35 (no. 17).

الخطاب لم يؤت ثماره المرجوة، دعا قسطنطين إلى عقد مجمع عام فى نيقية لحل هذا الخلاف مرة واحدة وبشكل نهائى، وأخيرًا، عُقد المجمع عام ٣٢٥م، وأدان الأساقفة المجتمعون بنيقية أريوس، وأيدوا موقف ألكسندروس اللاهوتى، بالتأكيد على أن الابن كان "من نفس جوهر" الآب (**homoousios**)، وتحت ثقل ضغط الإمبراطور، عارض هذا القرار قلة قليلة من المجتمعين. على أن مصطلح (نفس الجوهر) – الذى يفترض أن الذى اقترحه هو قسطنطين نفسه – كان إلى حد ما مصطلحًا روائيًا يحتمل تفسيرات عديدة، وأن معانيه المتعلقة بشخصية السيد المسيح لم تكن قد اتضحت بعد بشكل كامل فى أذهان المشاركين فى المجمع[١]، كثير من الذين وقعوا على وثيقة إيمان مجمع نيقية، غادروا المجمع ومعنى المصطلح غير واضح لديهم، وغير راضين عن المصطلح بوصفه مصطلحًا فلسفيًا ليس له أصل كتابى سابق[٢].

وبدلاً من أن يضع مجمع نيقية نهاية للجدل الأريوسى، إلا أنه فى الحقيقة قاد إلى جدل ثان، وأطال أمد النقاش ووسع رقعته، ومن ثم دار النقاش بين فرق وتوجهات لاهوتية مختلفة حول هذه الكلمة المفتاحية **homoousios** (نفس الجوهر)، سيُعتبر مجمع نيقية، فيما بعد، أول مجمع مسكونى فى الكنيسة الأولى، وستُعتبر عقيدته هى الأساس للتقليد اللاهوتى "الأرثوذكسى" فى مصر وأماكن أخرى، ولكن سيتطلب الأمر أكثر من خمسة وخمسين عامًا؛ لكى تجمع الكنائس الغربية والشرقية على تأييد القرارات التى اتخذت فى هذا المجمع.

---

(١) حول استخدام مصطلح *homoousios* انظر:

J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Third edition (London: Longman, 1972), 242–254.

(٢) كتب المؤرخ سقراط :" كما تبدى لنا من الرسائل المختلفة التى بدا الأساقفة يتبادلونها بعد المجمع، فإن مصطلح *homoousios* (نفس الجوهر، أو مساو فى الجوهر) أصاب بعض الناس بالحيرة والارتباك".

(*HE* 1.23; PG 67.141; cited by R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 274).

لم يمنع تصعيد الجدل الأريوسى إلى المستوى الدولى، فى الأعوام السابقة على مجمع نيقية ٣٢٥م، من استمرار الجدل العنيف على المستوى المحلى بالإسكندرية فى نفس هذه الفترة، بعد الوقوف على اللب اللاهوتى للنزاع ومجرى الأحداث التى وضعته على صعيد الاهتمام العالمى، أريد الآن أن أعود الإسكندرية، أصل هذا النزاع، وأن أطرح أسئلة حول العوامل الاقتصادية التى وجهت الجدل هناك، كيف أثر النزاع حول تعاليم أريوس على الطبقة المثقفة الحضرية فى العاصمة المصرية، وتحديدًا السياق العام للحياة الاجتماعية فى الإسكندرية؟ وما التحديات القديمة وتلك الجديدة التى واجهت سلطة البطريرك المصرى بسبب إثارة هذا الجدل؟

على الصعيد المحلى، كانت أزمة أريوس فى الإسكندرية هى منبت التوترات الاجتماعية المرتبطة بحياة كنيسة الإسكندرية، وبقيادة بطاركتها، كانت السيطرة على مؤسسة التعليم فى الكنيسة إحدى المعضلات التى واجهت ألكسندروس- مثلما واجهت سلفه البعيد ديمتريوس حينما تنازع السيطرة على هذه المؤسسة مع أوريجانوس- حيث تزايدت حدة النزاع بين نموذج ألكسندروس "الأسقفى" فى التعليم مع النموذج الأكاديمى السكندرى الراسخ الذى تمسك به أريوس[١]، وأصبحت مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، فى أواخر القرن الثالث الميلادى مؤسسة تابعة لمنصب البطريرك؛ ومع ذلك استمرت عدد من "الحلقات الدراسة" المسيحية تعمل بنفس التقاليد الأكاديمة الراسخة، ومن ثم تمكن معلمون مستقلون من اجتذاب مجموعات من الطلبة الشغوفين بالثقافة والتعليم. استوعبت كثير من هذه الحلقات، فى فترة البابا ألكسندروس، بفاعلية فى إطار "النظام المستحدث للكنائس الأبروشية فى حاضرة الإسكندرية"، فى الغالب انتظمت هذه

(1) Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, 2nd edition (London: SCM, 2001), 82–91; D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 58ff.

الحلقات ضمن نطاق سلطة القساوسة المحليين المشهورين، الذين قدموا لأعــضاء الكنيسة تعليمًا كتابيًا متخصصًا(١).

ويبدو أن أريوس- قس كنيسة أبروشية بوكاليا- اعتبر نفسه مدرسًا فى هذا التقليد الأكاديمى، والحقيقة أنه يضع نفسه بوعى فى سلسلة نسب طويلة من العلماء الحكماء؛ إذ يقول فى عمله اللاهوتى **Thalia**، الذى كتبه فى صيغة شعرية:

> **"وفقًا لإيمان المُختــارين مـــن الله، الأطفـــال العـــارفين الله، الأرثوذكسيين المقدسين، الذين قبلوا روح الله المقدس، فإنى قد تعلمت هذه الأشياء من هؤلاء الذين تميزوا بالحكمـــة، أنـــاس بارعين، علموا عن الله والحكمة بكل طريق: علـــى خطـــوات هؤلاء قد أتيت، وعلى هديهم أسير. أنا -المعـــروف جيـــدًا- الذى قد عانى الكثير من أجل مجد الله، الذى قد تعلم الحكمـــة من الله، وأنا أعرف (بواطن) المعرفة(٢).**

دفعت مثل هذه الادعاءات بالمعرفة الإلهية المميزة، أريوس حتمًـــا، إلـــى نزاع، ليس فقط مع السلطة المؤسسية لألكسندروس، بل أيضًا مع قـــسس محليـــين آخرين، ادعوا بنفس الادعاءات، ويعطينا الكاتب الكنسى أبيفانيوس تفاصيل حـــول هذه المنافسة التى تطورت خلال هذه الفترة بين عدد من كهنة الإسكندرية، حـــول دورهم مدرسين، ويشير إلى أن مثل هذه المنافسة بين الكهنة أصبحت مصدر شقاق اجتماعى ولاهوتى فى الكنيسة:

---

(1) D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 63; Henri-Irénée Marrou, "L'Arianisme comme phénomène alexandrine," in *Patristique et humanisme* (Patristica Sorbonensia 9; Paris: Le Seuil, 1976), 321–330.

(2) Arius, *Thalia*; preserved in Athanasius, *Against the Arians* 1.5; PG 26.20C–21A; trans. R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 12–13.

> "توجد عدة كنائس فى الإسكندرية... أحد القسس يُدعى كولوثوس خدم فى واحدة من هذه الكنائس، كاربونوس فى أخرى، سارماتاس فى أخرى، وأريوس، الذى كان يخدم فى واحدة. كل واحد من هؤلاء سبب شقاقًا بين العلمانيين بسبب تعليمه، عندما علم الناس الذين وثقوا فى رعايته أثناء الخدمات الاعتيادية، البعض كانوا يميلون إلى أريوس، ولكن آخرين إلى كولوثوس، وآخرين إلى كاربونوس، وآخرين إلى سارماتاس. وحيث إن كلاً منهم فسر الكتاب المقدس بشكل مختلف فى كنيسته، تشيعت كل جماعة إلى قسيسها الخاص، حتى سمت جماعة منهم نفسها بالكولوثوسيين وآخرين سموا أنفسهم الأريوسين"[١].

فى مواجهة هذا الموقف، كان ألكسندروس يتطلع إلى إعادة تأكيد سلطته المؤسسية كبطريرك، فوق الادعاءات الأكاديمية التنافسية للقسس المحليين شبه المستقلين[٢]، كان البطريرك يسعى فى مقاومته للفكر الأريوسى إلى قمع أخلاقيات أكاديمية متجذرة فى الإسكندرية، التى شكلت خطرًا حقيقيًا على الإيمان "الأرثوذكسى" الأسقفى الذى كان يعتنقه[٣].

---

(1) Epiphanius, *Panarion* 69.2.6; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 154; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36: Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 325.

(2) Henri-Irénée Marrou, "L'Arianisme comme phénomène alexandrine," in *Patristique et humanisme*, 321–30.

(٣) لقد لاحظ كل من Dennis & Gregg الصلة السلوكية بين هذا النموذج الأكاديمى الاجتماعى للتعليم وبين عقيدة أريوس حول السيد المسيح؛ حيث فهم أريوس وأتباعه الله كـ "معلم الحكمة"، واعتقدوا أن المسيح "تعلم أن يخلق ، كما يتعلم من معلم أو صانع".

Robert C. E. Groh (*Early Arianism*, 163–164)

(Arius, *Thalia*, preserved in Athanasius, *De synodis* 15.3; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 2 (Berlin: Walter de Gruyter, 1940), 242; and Asterius, *Fragment* 9, in Athanasius, *Against the Arians* 2.28; ed. G. Bardy, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son École* (Paris: Beauchesne, 1936), 345).

وبنفس الطريقة، فإن سائر البشر يعتقد أنهم ينالون الخلاص بمحاكاة المسيح كمعلم لهم، ومن ثم فعندما كان ألكسندروس يعارض النموذج الأكاديمى للمسيحية التي كان يمارسه اريوس، فإنه كان يعارض فى الوقت نفسه المنهج اللاهوتى الحاكم لهذه الممارسة. انظر أيضًا:

D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 69–70).

كان هذا النزاع حول النماذج "الأكاديمية" للتعليم قديمًا في كنيسة الإسكندرية، ولكن مشكلة أريوس أثارت أيضًا تحديات اجتماعية جديدة للقيادة البطريركية في الكنيسة المصرية.

لم يقتصر الجدل اللاهوتى على قاعات التعليم بالكنيسة، أو الغرف الخاصة بالمقر الأسقفى، ولكنه امتد ليشيع في الشوارع العامة وحتى الأزقة بالإسكندرية، وتشير ضمنًا الرسائل التى كتبها كل من أريوس وألكسندروس، إلى البعد الشعبى لهذا النزاع – وتشير بشكل خاص إلى الطرق التى حاول بها كل طرف أن يكسب تأييدًا لوجهة نظره بين قطاعات حضرية اجتماعية، من خلال استخدامهم شعارات لاهوتية بليغة، ويتبادل كل من أريوس وألكسندروس الشكوى أحدهما على الآخر، من كيفية استخدام كل منهما لمثل هذه الشعارات فى مخاطبة الجماهير. يكتب أريوس عن كيفية محاولة ألكسندروس إثارة المدينة ضده، فيقول:

> **"لأننا لم نتفق معه حينما أعلن على الملأ: دائمًا إله، دائمًا ابن؛ آب فى نفس الوقت وابن فى نفس الوقت؛ الابن دائمًا موجود مع الآب؛ دائمًا إله، دائمًا ابن؛ الابن من الله نفسه"**[1].

من ناحيته، وجه ألكسندروس شكوى مماثلة من محاولة أريوس استمالة الناس فى الكنيسة ضد قيادته الأسقفية من خلال "عظات شديدة الإقناع ولكنها ضعيفة القيمة"، يمضى ألكسندروس فى اقتباس عدد من الشعارات اللاهوتية التى استخدمها أريوس وأتباعه فى وعظهم العام:

> **"من أجل ذلك ودون أى تأخير قد آليت على نفسى، أيها الحبيب، أن أوضح لك كفر هؤلاء الذين يقولون:**

(1) Arius, *Letter to Eusebius of Nicomedia* 2; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 1–2 (no. 2.2); trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, 29.

كانت هناك لحظة لم يكن فيها ابن الله موجودًا، و"هو من كان غير موجود من قبل، جاء لاحقًا إلى الوجود... هم يقولـــون: صنع الله كل الأشياء من العدم ... والتعساء يقررون "إذن نحن أيضًا قادرون على أن نصير أبناء لله، فقط كما فعل هو"[١].

قيل: إن أريوس قد ألف شعرًا لاهوتيًا، ووضعه في قالـــب يناســـب ذوق الأغانى الشعبية التى يتغنى بها أثناء العمل "البحارة وعمال المطاحن"[٢]، إلى جانب الشعارات اللاهوتية، فإن مثل هذه الأغانى قد تكون وظفت بشكل فعـــال للدعايـــة لتعاليم أريوس بين الطبقات العاملة في الإسكندرية[٣]، ربما كان أريوس ماهرًا في إيصال رسالته بين الطبقات العاملة الحضرية، بنفس مهارة التواصل مـــع النخبـــة المثقفة، وكان ألكسندروس كبطريرك مجبرًا علـــى منافـــسته لاســـتقطاب الـــولاء اللاهوتى لنفس هذه الجماعات.

على أنه فى خضم هذا التشرذم الاجتماعى والدينى للإسكندرية خلال أزمـــة أريوس، تبرز جماعة لتقوم بدور حاسم في تلك المنافسة على الدعـــم الـــشعبـــى، هنا أشير إلى النساك (أو الرهبان) المسيحيين. أعضاء من هذه الحركـــة النـــسكية كانوا يعدون من ضمن أتباع أريوس، وأعـــضاء آخـــرين مـــن ضـــمن أتبـــاع ألكسندروس. اجتذاب أريوس لهؤلاء الذين اختاروا أسلوب حيـــاة النـــسك وإنكـــار الذات، ربما يكون بالأساس - على الأقل جزئيًا - راجعًا إلى العامـــل الجغرافـــى، فكنيسته في بوكاليا كانت واقعة في منطقة شرق المدينة، ليست ببعيدة عن المقـــابر التى اتخذها عدد من النساك المسيحيين الأوائل مقرًا لهم، كذلك ربما كـــان لقـــرب

---

(1) Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Thessalonica* 10; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 21 (no. 14.10); trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, 35.

(2) Philostorgius, *HE* 2.2 (ed. J. Bidez (with revisions by F. Winkelmann), GCS (Berlin: Akademie-Verlag, 1981), 13): cf. Athanasius, *Against the Arians* 1.2: and *De synodis* 15.

(3) R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 10–11.

أبروشية أريوس لموضع استشهاد القديس مرقس - وهو موقع حج شعبى - عاملاً في استقطاب النساك الذين يزورون الضريح[1]، كذلك شَكَّلت الناسكات نسبة معتبرة من أتباع أريوس، ويزعم أبيفانيوس أن أريوس كسب ولاء ليس أقل من سبعين عذراء[2]، وبينما لا يمكن التأكد من صحة هذا الرقم، فإن الوجود العام لهذه الجماعة كان قد أشار إليه ألكسندروس نفسه، عندما اشتكى في إحدى رسائله من النشاط المقلق لـ "نسوة صغيرات" في معسكر أريوس اللاتى يجبن كل شارع"[3]، ربما يكون بعض من هؤلاء النسوة قد انجذبوا إلى معسكر أريوس، عن طريق إمكانية مشاركتهن في إحدى حلقات أريوس الدراسية، وإمكانية اندماج أعضاء آخرين ذوى عقلية نسكية في مناقشات فلسفية مفتوحة[4].

كان لألكسندروس أيضًا نصيبه فى هذا الدعم النسكى الهام؛ إذ إنه بدوره اجتذب فريقه الخاص من بين العذارى المكرسات، كأنصار أو تلاميذ، ويحكى خليفته المباشر أثناسيوس عن إحدى المناسبات التى جاء فيها بعض من هؤلاء العذارى إلى ألكسندروس طالبات توجيهه، وفقًا لرواية أثناسيوس أجاب ألكسندروس على استفسارهن برد مطول يتضمن "الحض على التعليم الأرثوذكسى حول السيد المسيح" الذى حذر فيه العذارى بشكل محدد من الدعاية اللاهوتية لأريوس - الدعاية التى من شأنها أن تقودهم بعيدًا عن المسيح عريسهم، ومن ثم تحرمهم من نعمة بركات أسقفهم[5].

---

(1) C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 271–272; see also his article, "The Arians of Alexandria," *Vigiliae Christianae* 47 (1993), 237–238.

(2) Epiphanius, *Panarion* 69.3.2; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 154.17–18; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 326.

(3) Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Thessalonica* 5; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 20 (no. 14.5); trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, 34.

(4) D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 66.

(5) Athanasius, First *Letter to Virgins* 36–43; trans. D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 286–288.

انشغل ألكسندروس خلال العقد الأخير من بطريركيته بالصراع مع أريوس حول استقطاب النساك المسيحيين كـأنصار لموقفه اللاهوتى. فـي الحقيقـة ورث أثناسيوس هذا الصراع بعد أن تولى البطريركية عقب وفاة ألكسندروس في العـام ٣٢٨م، بعد ثلاث سنوات فقط من مجمع نيقية. وعلى نهج سلفه سيسعى أثناسيوس إلى كسب تعاطف جماعات النساك في الإسكندرية، في تنافس مع أتبـاع أريـوس على كسب ولائهم اللاهوتى ودعمهم السياسى[١]، وفي نهاية المطاف سيشكل نجاح أثناسيوس في حصد الدعم الرهبانى ميزة حاسمة لتراثه، وسيعيد تـشكيل الملامـح الاجتماعية للسلطة البابوية المصرية.

من الإسكندرية إلى الصحراء:

أثناسيوس وحصاد الدعم الرهبانى

يوجد فى هيكل الكنيسة القديمة بدير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر رسـم جدارى من القرن الثالث عـشر يـصور "الأب أثناسـيوس الرسـولى بطريـرك الإسكندرية" بلحيته الطويلة (شكل رقم ٣)[٢]، جالسًا علـى كرسـى البطريركيـة، مرتديًا عباءة – موسومة بعلامتى البطريكية- يبتسم أثناسـيوس ابتـسامة رقيقـة للمشاهد، محتضنًا الكتاب المقدسة بين ذراعيه، ويـصطف حولـه علـى حـوائط وجدران الهيكل، بورتريهات لبطاركة مـصريين آخـرين (بمـا فـيهم القـديس مرقس)[٣]، فى مكان آخر فى مصر وعلى بعد مئات الكيلومترات، وتحديـدًا فـى **Tebtunis** (أم البريجات) بالفيوم يوجد رسم جدارى آخر يعود إلى القرن العاشـر

---

(1) David Brakke (*Athanasius and the Politics of Asceticism*, 17–79)

(2) Elizabeth Bolman, ed., *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea* (New Haven: YaleUniversity and the AmericanResearchCenter in Egypt, 2002), 94, fig. 6.8.

(3) Elizabeth Bolman, ed., *Monastic Visions*, 71.

الميلادى، يقدم لنا لمحات أخرى، عن طريقة تبجيل القبط، فـــى ذلـــك العـــصـــر (القرن العاشر)، للقديس أثناسيوس (لوحة ٤). فى هذا الرسم الثانى (يعود تاريخـــه إلى العام ٩٥٣م) يظهر أثناسيوس تحت حنية الهيكل الرئيسية مباشرة؛ حيث منظر المسيح الجالس على العرش (هذا الموضع الهام يخصص عادة للعذراء مريم فـــى الطقس القبطى)[١]، وبنفس طريقة جدارية دير القديس أنطونيوس يظهر أثناســـيوس فى جدارية الفيوم مرتديًا العباءة ومتوجًا بالهالة، محدقًا تجاه المشاهد وتبدو عليـــه علامات الهدوء والسكينة، وعلى عكس جدارية البحر الأحمر التـــى يظهـــر فيهـــا أثناسيوس محاطًا ببطاركة، يظهر فى جدارية الفيوم محاطًا بـــاثنين مـــن الـــرواد المشهورين للرهبنة المصرية: القديس أنطونيوس، والقديس باخوميوس.

هاتان الجداريتان – واحدة من ساحل البحر الأحمر، والأخرى من الواحات الداخلية بالفيوم – تؤكدان المكانة المميزة التى حازها أثناسيوس الكبير فى التقاليـــد القبطية المتأخرة، بصفته بطريكًا، وبصفته راعيًـــا للحيـــاة الرهبانيـــة[٢]. يُـــصور أثناسيوس فى كلتا الجداريتين على أنه الأب المؤسس للكنيـــسة القبطيـــة، وتـــوحى طلعته الصافية المسالمة للمشاهد بإغراق فى التأمل الروحى. علـــى أن مـــؤرخى

---

(1) C.C. Walters, "Christian paintings from Tebtunis," *journal of Egyptian archaeology* 75 (1989), 192-193, pl. XVII; Bolman, ed., *Monastic Vision*, 93-94, fig. 6.7..

(٢) اكتُشفت جداريات قبطية أخرى تعود إلى العصور الوسطى فى إسنا، و(ربما) فى دير النقلون بـــالفيوم.

بالنسبة لجدارية إسنا يظهر أثناسيوس بجوار المسيح الجالس على العرش. انظر:

Jules Leroy, *Les peintures des couvents du desert d'Esna* (La peinture murale chez les coptes, vol. I; Cairo: L'Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1975) pls. 5–7.

بالنسبة لجدارية النقلون (التى يعود تاريخها إلى القرن الحادى عشر الميلادى) لم يتم البت بشكل نهـــائى بأن الشخص المصور فى الجدارية هو أثناسيوس، ولكن بالرغم من ذلك فإن مقارنة هذه الجدارية مـــع أمثلة أخرى تصور أثناسيوس فى الفن القبطى، تؤدى إلى الاعتقاد بأنه أثناسيوس فى هـــذه الجداريـــة؛ حيث يصور هنا جالسًا على الكرسى البطريركى، ويظهر معه القديس أنطونيوس.

(Wlodzimierz Godlewski, "Deir el Naqlun: Topography and Tentative History," in *Archeologia e papiri nel Fayyum: Storia della ricerca, problemi e prospettive* (Syracuse: Istituto Internazionale del Papiro, 1997), 130; cited by E. Bolman, ed., *Monastic Visions*, 94–95, fig. 6.9).

العصور القديمة المتأخرة لا يمكن أن يساعدونا على فهم هـذه المـشاهد الهادئـة الساكنة التى يظهر بها أثناسيوس، ولكن من ينظر إلى هذه الـصور مـن زاويـة أخرى، سيدرك أن هذه المشاهد الهادئة تغطى تاريخا من النزاعـات والمجـادلات الملتهبة، التى ميزت فترة الخمسة والأربعين عامًا التى قضاها أثناسـيوس علـى كرسى بطريركية الإسكندرية.

كان عصر أثناسيوس مشحونًا بالنزاع منذ بدايته، فخلال أول سنوات عصره بدأ مناوئو أثناسيوس – أولاً أتباع ميليتوس، ثم الأريوسيين – فى تحـدى سـلطته كبطريرك، وكانت هذه التحديات على جبهتين: الأولى تشكيك بعض من مناوئيه فى شرعية انتخابه كخليفة مستحق لألكسندروس(١)، وتؤكد العديد من المصادر القديمة (بما فيها كتابات أثناسيوس نفسه: دفاعه الثانى) على حقيقـة أن الأسـاقفة أتبـاع مليتيوس وجهوا اتهامات ضد ما اعتبروه طريقة غير معتادة تلك التى انتخب بهـا أثناسيوس، واتهموه بشكل خاص بأنه قد تم انتخابه بشكل سرى بواسطة جماعة من الأساقفة المرتدين(٢)، وفقًا لأحد المصادر القديمة، قام أتباع ميليتوس بخطوة تعبـر

---

(١) حول قوائم المصادر (والتعليقات عليها) الخاصة بالجدل حول اختيار أثناسيوس انظر:

Duane Wade-Hampton Arnold (*The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria* (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1991), 25–36)

بالنسبة للمناقشات حول ما يسمى بـ "جدل التجليس" انظر:

L. W. Barnard, "Two Notes on Athanasius: 1. Athanasius' Election as Archbishop of Alexandria. 2. The Circumstances Surrounding the Encyclical Letter of the Egyptian Bishops (Apol. C. Ar. 3.1–19.5)," *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975), 344–356, esp. 344–352; R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 247–249; and Annik Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IVe siècle (328–373)* (Collection de l'École française de Rome 216; Rome: École française de Rome, 1996), 321–339.

(٢) عدد الأساقفة الذين قيل عنهم: إنهم اعترضوا على طريقة اختيار أثناسيوس، يختلف من رواية لأخرى. فيقول سوزومين بأن سبعة أساقفة هم الذين اختاروا أثناسيوس بشكل سرى، دون معرفة العـدد الأكبـر من الأساقفة (*HE* 2.17; PG 67.977). ووفقًا لفيلو، فإن أثناسيوس نفسه رتب لكى يرسمه اثنـان مـن الأساقفة سرًا

Philostorgius (HE 2.11: ed. J. Bidez (with revisions by F. Winkelmann), GCS (Berlin: Akademie-Verlag, 1981), 22–24)

بينما يعترف أثناسيوس في دفاعه الثانى بأنه كان قد اتهم برسامته سرًا بواسطة ستة أو سبعة أساقفة، ولكنه يقدم خطابًا من أساقفة مصريين يدافعون عن اختياره

Second *Apology* (6.4–5; ed. H.G. Opitz, in *Athanasius Werke*, Volume 2.1, 92) .

عن عدم رضاهم لانتخاب أثناسيوس، بأن قاموا بانتخاب أسقف آخر يسمى ثاونا، كبطريرك منافس لأثناسيوس على كرسى الإسكندرية[1]، ربما يكون هذا التصرف (بالإضافة إلى اتهاماتهم ضد أثناسيوس) نابعًا من أن أثناسيوس ومؤيديه حاولوا استبعاد الأساقفة أتباع ميليتيوس من عملية التصويت فى الانتخاب، على كل حال، فإن كتابات أثناسيوس نفسها تقدم دليلاً على وجود فترة شهرين تقريبًا تفصل بين تاريخ وفاة ألكسندروس (١٧ أبريل ٣٢٨م) وبين تاريخ انتخاب أثناسيوس (٨ يونيو ٣٢٨م)[2]. بينما تعزى إحدى الروايات هذا التأخير فى انتخاب أثناسيوس إلى انشغاله بأعمال كنسية خارج الإسكندرية عند وفاة ألكسندروس[3]، فإنه لا يُستبعد أن عدم الاتفاق حول إجراء الانتخاب لعب دورًا أيضًا فى تأخير النتيجة.

الجبهة الثانية: اتهم أتباع ميليتوس (انضم إليهم الأريوسيون لاحقًا)، الأسقف الجديد باتباعه أساليب قسرية فى التعامل مع جماعات الأقليات فى الكنيسة. توحدت فرق أتباع ميليتوس والأريوسيين فى السنوات الأولى من عصر أثناسيوس (ربما فى صيف العام ٣٣٠م)، حول مقاومتهم لأثناسيوس باعتبارها قضيتهم المشتركة، وشكلوا تحالفًا بقيادة يوسابيوس أسقف نيقوديمية[4]، وتقدموا معًا

(1) Epiphanius, *Panarion* 68.7.3 and 68.11.4; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 147, 161; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 321, 332.

(2) The Index of Athanasius' *Festal letters*; ed. F. Larsow, *Die* Fest-Briefe *des heiligen Athanasius Bischofs von Alexandrien aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert* (Leipzig: F. C. W. Vogel, 1852), 26–27; trans. A. Robertson, NPNF, second series, vol. 4, 503).

لمناقشات أكثر حول هذا التأخير في انتخاب أثناسيوس، انظر:

R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 248–249.

(3) Epiphanius, *Panarion* 69.11.4–6; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 161; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 332.

(4) Sozomen *HE* 2.21 (PG 67.985–989); Epiphanius, *Panarion* 68.6.1–3 (ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 145–146; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 319–320); T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire* (London and Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 20–21, 247, note 2; D.W.-H. Arnold, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, 104.

بعريضة اتهامات ضد الأسقف المصرى إلـى الإمبراطـور قـسطنطين، وأمـام إصرارهم على هذه الاتهامات قُدم أثناسيوس إلى محاكمة كنسية أمام مجمع صـور فى العام ٣٣٥م.

وفقًا لرواية سوزومين مؤرخ القرن الخـامس المـيلادى، ادعـى متهمـو أثناسيوس بأنه قد عاقب أتباع ميليتيـوس بالـضرب، وسـجن قـادتهم، وحـرق كنائسهم[١]، بالرغم من أن عددًا من هذه التهم بعينها ثبت زيفها (بمـا فيهـا تهمـة القتل، التى لفقت لاحقًا لأثناسيوس)، فإن الأدلة الوثائقية المكتشفة حديثًا فى القـرن الماضى تدفع إلى التصديق بأن أثناسيوس لم يكن يعارض تمامًا استخدام أسـاليب عنيفة فى قمع المعارضة الكنسية، يحتوى الدليل الجديد المكتـشف عـام ١٩٢٢م، على بردية عبارة عن خطاب خاص باللغة اليونانية كتبه شخص من أتباع ميلتيوس يسمى كالستوس إلى أصدقاء له[٢]، يروى فيه أن أثناسيوس كان قد سجن أو نفـى على الأقل أحد عشر من القادة المليتيوسيين، وأن واحدًا منهم (اسمه هيراسـكوس) تعرض للجلد أثناء سجنه[٣].

اتخذ عدد من الباحثين اكتشاف هذا الخطاب مناسبة لإعادة تقيـيم الـسمات الشخصية لأثناسيوس كقائد كنسى، وفى هذا الإطـار وصـموه بأوصـاف سـلبية حادة[٤]، حاول البعض الآخر إعادة تصحيح صورة أثناسيوس عن طريـق تقـديم

(1) Sozomen, *HE* 2.22 (PG 67.989).

(2) *London Papyrus* 1914; ed. H. I. Bell, in *Jews and Christians in Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1924), 58–61 (Greek text), 61–63 (English translation), 63–71 (textual commentary).

(3) *London Papyrus* 1914, lines 41–48; ed. H. I. Bell, in *Jews and Christians in Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1924), 60 (Greek text), 62 (English translation).

(٤) على سبيل المثال وصف Schwartz أثناسيوس بأنه "سياسى من رأسه حتى قدميه"، وأكد على رغبتـه الجامحة في السلطة.

(Eduard Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (Gesammelte Schriften3; Berlin: Walter de Gruyter, 1959), 1, 192).

بينما يذهب Barnes إلى أبعد حد قائلاً بأن أساليب أثناسيوس كانت مثل أساليب "قاطع طريق".

T. D. Barnes (*Constantine and Eusebius* (London and Cambridge: Harvard University Press, 1981, 230)

قراءة بديلة (أكثر لطفًا) للمصادر المتاحة، وإعادة التركيز على نتائج أعماله اللاهوتية والرعوية الرائدة، أو باعتبار أن أساليب أثناسيوس تعد مرآة لأساليب مناوئيه، وأنها تعكس ببساطة الروح الجدلية لهذا العصر[1]، ليس هنا مجالاً للتفاصيل حول هذه المناقشة، ولكن يكفى القول بأن شخصية أثناسيوس لا يمكن وصفها وحصرها فى كلمات بسيطة.

الأكثر أهمية لدراستنا للاتجاهات الأوسع فى تطور البابوية القبطية هو أن أساليب أثناسيوس فى هذا النزاع (وكذلك الحال بالنسبة لمناوئيه) تعكس تغييرات أساسية فى رؤية قادة الكنيسة (فى مصر وأماكن أخرى) للعلاقة بين السلطة الكنسية والسلطة الدنيوية؛ إذ استخدم أثناسيوس آليات القانون الرومانى المدنى (وبخاصة السجن وعقوبة النفى) فى محاولة لتفتيت تنظيم وقيادة المليتيوسيين المنشقين، وبذلك يكون أثناسيوس قد وسع بشكل علنى من حدود السلطة البطريركية لتشمل النطاق المدنى، وبذلك يكون أثناسيوس قد سن سابقة سيسير عليها خلفاؤه بحماس كبير.

حاول تحالف الأريوسيين والمليتيوسيين- بشكل حثيث- ربط قضيتهم بآليات القانون والسلطة الإمبراطورية، معتبرين تصرفات أثناسيوس بأنها خيانة، ملتمسين من الإمبراطور التدخل بصالحهم، لاقت اتهاماتهم واستغاثتهم بالإمبراطور نجاحًا فى وقت قصير؛ إذ أُدين أثناسيوس أمام مجمع صور عام ٣٣٥م – الذى هيمن عليه الأريوسيون – ثم أرسلها للإمبراطور لاحقًا إلى المنفى، سيقضى أثناسيوس قرابة الثلاثة والعشرين عامًا من مدة بطريركيته المتبقية (٣٢عامًا) ما بين المنفى أو الاختباء، فى الوقت الذى تكسب فيه قضية أريوس مزيدًا من القوة والدعم

---

(١) يرصد Arnold قائمة بعدد من المحاولات الحديثة لإعادة التفكير في حياة أثناسيوس بطريقة أكثر إيجابية، ويُصنف كتابه شخصيًا ضمن هذه التقاليد الخاصة بدراسة أثناسيوس.
Duane W.-H. Arnold (*The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, 20–21)

الإمبراطورى، على وجه الإجمال قضى أثناسيوس خمس فترات فى المنفى: الأولى كانت فى بلاد الغال (٣٣٥-٣٣٧م)، والثانية فى روما وشبه جزيرة إيطاليا (٣٣٩-٣٤٦م)، والثلاث الفترات الأخيرة قضاها فى صعيد مصر (٣٥٦-٣٦٢، ٣٦٢-٣٦٤، ٣٦٥-٣٦٦).

سيكون من الصعب تقدير مدى تأثير تجربة أثناسيوس فى المنفى على الدور الاجتماعى والهوية الاجتماعية للبابوية القبطية، فمن خلال شخصية أثناسيوس المنفى أعيد تصوير البابوية القبطية كنموذج للمقاومة، وإعادة التصوير هذه أُنجزت بشكل كبير من خلال تصوير أثناسيوس لنفسه فى علاقته بالسلطة الإمبراطورية؛ إذ يصور أثناسيوس نفسه فى كتاباته كنموذج لهذه المقاومة، وأحيانًا يضع نفسه فى سياق الدور الذى قام به شخصيات كتابية (من الكتاب المقدس: المترجم) ضد الحكم الجائر للسلطات الزمنية. مثال على ذلك: الهجوم القاسى الذى شنه أثناسيوس فى كتابه تاريخ الأريوسيين على الإمبراطور الأريوسى كونستانس الثانى (٣٣٧-٣٦١م)، وهو ابن وخليفة قسطنطين الكبير. يكتب أثناسيوس أثناء فترة نفيه الثالثة (٣٥٧م) واصفًا كونستانس بأنه فرعون الوقت الحاضر الذى تخلى عن وعوده لحلفاء أثناسيوس "شعب أثناسيوس"[1]. ما تنطوى عليه إشارة أثناسيوس إلى "الخروج" فى هذا النص هو تقديم أثناسيوس لنفسه باعتباره موسى الجديد، القائد الأمين للشعب المنفى، سيكون لخطة أثناسيوس فى تقديمه لنفسه تأثير عميق على الأجيال اللاحقة من البطاركة المصريين أواخر القرن الخامس وحتى أوائل القرن السابع الميلادى، الذين سيبررون بشكل منتظم مقاومتهم لإرادة

---

(1) Athanasius. *History of the Arians* IV.30.4 and 34.3; ed. H.G. Opitz. *Athanasius: Werke*, Volume 2.1, 199, 202.

أعلن أثناسيوس بشكل متعمد أن مصير كونستانس سيكون مثل مصير فرعون الكتاب المقدس الذى "هلك مع أولئك الذين وافقوه الرأى" هنا يوجد أثناسيوس أيضًا مكانًا لأعوان كونستانس الأريوسيين فى النص الكتابى، مشبهًا دورهم بدور جيش فرعون.

الإمبراطور اعتمادًا على نماذج كتابية مشابهة، وبناء على أساس سابقة أثناسيوس (انظر الفصل الرابع).

وبنفس الأهمية كانت لتجربة أثناسيوس فى المنفى فائدة أخرى؛ إذ واتته الفرصة لكى يوطد ويعمق علاقاته مع الجماعات الرهبانية المحلية فى وادى النيل وفى الصحراء الشرقية والغربية، وبالفعل بدأ أثناسيوس فور توليه كرسى الأسقفية فى تقديم نفسه بصفته راعى الرهبنة المصرية، ففى العام ٣٢٩-٣٣٠م قام بجولة فى كنائس وأديرة صعيد مصر[(١)]، وفى العقود التالية وجه أثناسيوس عدة رسائل ومواعظ إلى جماعات الناسكات بالإسكندرية وضواحيها[(٢)]، كتلك التى وجهها إلى قادة رهبانيين (رجال) فى صعيد مصر[(٣)]، ومنذ البداية كانت رعاية أثناسيوس للمؤسسات الرهبانية وثيقة الصلة بخطته الأكبر ضد الأريوسية، يتضح ذلك على سبيل المثال فى إحدى رسائله إلى إحدى الناسكات؛ حيث يحاول أن يبين أن عقيدة مجمع نيقية حول طبيعة السيد المسيح أرضت بشكل فريد الاهتمامات الرهبانية حول الرغبة الإنسانية فى حياة البتولية، وبين فى نفس الوقت كيف أن تعاليم أريوس تعارض هذه التوجهات، ظهر ذلك بوضوح فى رسالته الأولى إلى العذارى

---

(١) لاحقًا، احتفى بهذه الجولة التدشينية في مجموعة الأديرة التى أسسها باخوميوس، باعتبارها حدثًا وضع أساس النوايا الحسنة بين أسقفية الإسكندرية والرهبان الباخوميين.

(First Greek *Life of Pachomius* 30; ed. F. Halkin, ed., *Sancti Pachomii Vitae Graecae* (Subsidia Hagiographica 19; Brussels: Société des Bollandistes, 1932) 19.24—20.15; D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 114).

(٢) حول رعاية أثناسيوس للرهبنة النسوية بالإسكندرية فى سياق النزاع مع أريوس، انظر:

D. Brakke, *op. cit.*, 17–79; and Stephen J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 83–112.

(٣) مثالان على هذه الرسائل:

Athanasius' *Letter to Amun* (dated AD 354; Greek text in PG 26.1169–1176; Eng. trans. in NPNF, series 2, vol. 4, 556–557), and his *Letter to Dracontius* (dated AD 354 or 355; Greek text in PG 25.523–534; Eng. trans. in NPNF, second series, vol. 4, 557–560).

لمزيد من التفاصيل والمناقشات حول هاتين الرسالتين، انظر:

C. Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 146–148.

(كتبت حوالى ٣٢٧-٣٢٩م)؛ حيث يقتبس كثيرًا من تعاليم سلفه البابا ألكسندروس، ويضع نفسه كخليفة ألكسندروس الحقيقى فى دفاعه عن التعليم الأرثوذكسى، وفى رعايته للرهبنة النسوية[1].

دشن نفى أثناسيوس للمرة الثالثة (٣٥٦-٣٦٢م) مرحلة جديدة مكثفة ضمن محاولات أثناسيوس تأمين تحالفات رهبانية واسعة لعقيدة مجمع نيقية. اضطر أثناسيوس- بعد إدانته من مجمع ميلان (الذى سيطر عليه أنصار أريوس) فى العام ٣٥٥م أثناسيوس، وإجباره على الاختفاء بعيدًا عن كنيسته فى الإسكندرية؛ حيث تبحث عنه فرقة عسكرية رومانية - أن يقضى معظم السنوات العشر التالية (آخر ثلاث فترات نفيه: ٣٥٦- ٣٦٢؛ ٣٦٢- ٣٦٤؛ ٣٦٥- ٣٦٦م) متخفيًا بين جماعات رهبانية فى صعيد مصر[2]، الحماية التى وفرها هؤلاء الرهبان لأثناسيوس (بما فيها نجاحهم فى تسهيل هروبه)، تقدم شهادة على نجاح محاولاته المبكرة للحصول على ولاء واسع النطاق بينهم، بينما يظل مكان اختفاء أثناسيوس، وكذلك أنشطته، خلال هذه الفترة غير معلوم، فإن الواضح أنها ستستخدم فترة نفيه، كفرصة لتقوية الولاء الرهبانى لبطريركية الإسكندرية، ولعقيدة مجمع نيقية. الدليل يأتى للمرة الثانية من كتابات أثناسيوس نفسها؛ إذ إن عددًا من أعماله خلال هذه الفترة - تتضمن عدة خطابات، ورسائل تاريخية، وسيرة نسكية - إما كانت موجهة إلى رهبان، أو مخصصة لمسائل رهبانية، من خلال هذه الأشكال الأدبية المتنوعة؛ شن أثناسيوس حملة دعائية كثيفة بين هذه الحشود الرهبانية ضد أريوس.

---

(1) Athanasius, First *Letter to Virgins* 36–48: the Coptic text of this letter has been edited by L. Th. Lefort, *S. Athanase: Lettres festales et pastorals en copte* (Louvain: L. Durbecq, 1955), 73–99; for an English translation, see D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 274–291.

(٢) ربما قضى أثناسيوس بعضًا من فترة اختفائه بين جماعات رهبانية فى الإسكندرية نفسها.

(Index to the Syriac version of Athanasius' *Festal Letters* 30; ed. and trans. Annik Martin, with Micheline Albert, *Histoire 'acéphale' et index syriaque des letters festales d'Athanase d'Alexandrie* (SC 317; Paris, Cerf, 1985), 258–259).

يعلن أثناسيوس فى إحدى رسائله الموجهة إلى الرهبان المصريين خلال هذه الفترة- عن أحد أسباب مخاوفه العميقة من التأثير الأريوسى فى الأديرة، فيحذر قراءه من "شخص معين من معية أريوس، يذهب إلى الأديرة دون أى هدف آمن، تحت اسم زيارتكم"، ويتأسى لكون بعض الرهبان لا يتورعون عن الاشتراك فى الصلوات مع نظرائهم الأريوسيين(١)، ودرءًا لهذا الخطر يحث أثناسيوس أتباعه على الامتناع عن استضافة زوارهم الأريوسيين، وكذلك نظراؤهم الرهبان الذين سمحوا لأنفسهم بالاشتراك مع الأريوسيين فى الصلاة، سيكون التأثير الاجتماعى لتوجيهات أثناسيوس له وقع قوى، هنا يطلب الأسقف السكندرى من الرهبان أن ينحوا جانبًا واحدة من الفضائل الرهبانية الأساسية -استضافة الزوار- من أجل تمييز حرمة حدود لاهوتية معينة(٢).

حاول أثناسيوس أيضًا أن يقوى أنصاره من الرهبان ضد المتعاطفين مع أريوس من خلال وسائل بلاغية أخرى، كانت إحداها رصد وإبراز الفظائع المنسوبة للأريوسيين ضد الرهبان الموالين لأثناسيوس، ويصف أثناسيوس فى كتابه تاريخ الأريوسيين، على سبيل المثال، تفاصيل مروعة حول أتباع أريوس، الذين اجتاح اضطهادهم الأديرة، وحاصروا وعذبوا رهبانًا عرضوا العذارى لأنواع من الذل والإهانة، من شتائم قذرة، ورجم، وجلد بالسياط، وضرب بعصا من أشجار الزيتون، تركت أشواكًا فى أجسامهن(٣)، فى مكان آخر من نفس الكتاب، يصف أثناسيوس كيف أن أحد الموظفين الرسميين الموالين لأريوس بصق على

(1) Athanasius, Second *Letter to Monks*; PG 26.1185–1188; trans. A. Robertson, NPNF, second series, vol. 4, 564 (=Letter LIII; translation slightly altered).

(٢) للتأكيد على هذه النقطة، يكتب أثناسيوس: "نحن ممنوعون بشكل خاص من شركة الرجال الذين أمسكنا عليهم آراء ممقوتة".

(Second *Letter to Monks*; PG 26.1188B; trans. A Robertson, NPNF, second series, vol. 4, 564)

(3) Athanasius, *History of the Arians* VII.55; VIII.70–72 (ed. H.G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 2.1, 214, 221–223).

خطاب مرسل إليه من الناسك الشهير القديس أنطونيوس، ولا ينسى الأسقف المنفى الإشارة إلى أن هذا الرجل قد ناله عقاب الله بعد قليل؛ حيث عضه حصان وألقى به من على ظهره، ومن ثم لقى حتفه(١)، يبدو أن قصد أثناسيوس من هذه الكتابات التحريضية حول البربرية الأريوسية- هو كسب تعاطف الرهبان(٢)، ومن ثم صيغت لإثارة غضب الرهبان ضد القادة الأريوسيين فى الإسكندرية، الذين جردوا أثناسيوس بشكل مؤقت من نفوذه وسلطته.

يستخدم أثناسيوس فى سيرة القديس أنطونيوس المذكورة سابقًا- تفاصيل أسطورية من حياة الناسك الشهير ليروج لحملته ضد الأريوسية بين الرهبان المصريين، يمثل كتاب حياة القديس أنطونيوس الذى كتبه أثناسيوس أيضًا خلال فترة نفيه الثالثة- نفس أجندته ولكن على نطاق أوسع. أصبحت هذه السيرة النسكية، فى الواقع واحدة من أكثر الكتب رواجًا فى أواخر العصر القديم، كُتبت بعد وفاة أنطونيوس (ت ٣٥٦م) بوقت قليل، وفى خلال خمسين عامًا أصبحت قصته معروفة لدى القراء من الرهبان والمدنيين فى أرجاء عالم البحر المتوسط، والواقع أن عددًا من قادة الكنيسة البارزين فى القرنين الرابع والخامس يذكرون قصصًا عن اعتمادهم على "سيرة أنطونيوس" فى كتاباتهم وفى ممارساتهم النسكية، منهم غريغوريوس النيزنزى (آسيا الصغرى)، وجيروم (روما/ فلسطين)، وأغسطينوس (إيطاليا/ شمال إفريقيا)(٣).

---

(1) Athanasius, *History of the Arians* III.14; ed. H.G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 2.1, 189–190.

(2) T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, 126. Barnes dates Athanasius' *History of the Arians* to "the closing months of 357" (ibid.).

(3) Gregory of Nazianzus, *Oration* 21.5 (PG 35.1085D–1088A); Jerome, *Lives of Illustrious Men* 87–88, 125 (ed. E. C. Richardson, 45, 53); Augustine, *Confessions* 8.6 (ed. M. Skutella, H. Jürgens, and W. Schaub, in *S. Aureli Augustini Confessionum libri XIII* (Stuttgart: B. G. Teubner, 1969), 163–167.

للوقوف على أمثلة لكيفية تعاطى المؤلفين القدامى مع "سيرة أنطونيوس"، انظر:

Robert C. Gregg's "Introduction" to *Athanasius—The Life of Antony and the Letter to Marcellinus* (New York: Paulist Press, 1980), 13–17; and Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 163–191.

العمل فى ذاته لا يعد سيرة تقليدية بالمصطلح الحديث، لم يكن اهتمام أثناسيوس منصبًا بشكل كبير على كتابة حولية لتفاصيل حياة أنطونيوس، بقدر اهتمامه بإظهار دعوة أنطونيوس الرهبانية لأرثوذكسية عقيدة مجمع نيقية(١)، وحقق ذلك بكل وضوح بتصويره أنطونيوس الراهب ناشطًا للدعوة النيقاوية (نسبة إلى مجمع نيقية)، فيذكر فى الفصل السادس والستين على سبيل المثال أنه حين جاء المدعوون "الأريوسيون" لزيارة أنطونيوس فى قلايته بالصحراء، يقال: إن رجل الله طردهم من الجبل، قائلاً: إن كلامهم كان أسوأ من سم الأفاعى"(٢). يحمل الحيز المكانى فى هذه القصة؛ بالنسبة للقراء المصريين القدامى- رسالة اجتماعية ولاهوتية شديدة الوضوح؛ حيث كان يمثل "الجبل" فى مصر أعلى منطقة فى الصحراء ارتفعت عن وادى النيل والواحات. أصبح الجبل كمكان مرتبطًا بشكل كبير بالمستوطنات المتناثرة عبره للرهبان الذين اعتزلوا حياة القرى لكى يعيشوا حياة العزلة، وهكذا فإن تركيز أثناسيوس على واقعة طرد أنطونيوس لزواره الأريوسيين بعيدًا عن الجبل، كان إنكارًا فعالاً لادعاءات أريوس المنافسة حول رعايته للرهبنة والأماكن الرهبانية، وهكذا فإن القصة ستعزز تحذير أثناسيوس فى "رسالته إلى الرهبان" من تقديم ضيافة للزوار الأريوسيين.

يستخدم أثناسيوس ثانية فى الفصل التالى مباشرة (فصل ٦٩)- الحيز الجغرافى للتأكيد على مقاومة أنطونيوس المكانية للتعليم الأريوسى، تذكر القصة تفاصيل نزول أنطونيوس من الجبل ودخوله الإسكندرية؛ لكى يدحض الادعاءات

---

(١) حول خصائص كتاب "حياة أنطونيوس" المضادة للأريوسية، راجع بوجه خاص عمل:

Robert C. Gregg and Dennis E. Groh, *Early Arianism—A View of Salvation*, 131–159; and D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 201–265.

حول قضية الجنس الأدبى، انظر هذه المناقشة فى عمل:

R. C. Gregg, "Introduction," in *Athanasius—The Life of Antony*, 4–6. Gregg argues that the *Life* is indebted to both biblical and classical Greek heroic models.

(2) Athanasius, *Life of Antony* 68.3; ed. G. J. M. Bartelink, SC 400 (1994), 314; PG 26.940–941.

الأريوسية بأنه شاركهم رؤاهم اللاهوتية، تُظهر رواية أثناسيوس لهـذه الأحـداث كيف كان الراهب أنطونيوس شخصية منافسة شرسـة فـى الجـدل الأريوسـى- الأثناسيوسى حتى فى حياته الخاصة، فمن ناحية تعطى القصة دليلاً (الحقيقـة أن القصة تأخذه على محمل الادعاء والزعم) على أن الأريوسيين كـانوا يـدعون أن أنطونيوس واحد منهم، ومن ناحية أخرى تظهر القصة أن أثناسيوس نفسه اسـتخدم أنطونيوس متحدثًا باسم عقيدة نيقية: صُور أنطونيوس على أنه كان يشجـب بوجه خاص شعارات أريوس اللاهوتية، ومدافعًا عن اعتقاد أثناسيوس النيقاوى المميـز حول الطبيعة غير المخلوقة والأبدية للابن كونه كلمة الله(١). فى مكان آخـر مـن الكتاب (حياة أنطونيوس) يشخص أثناسيوس مواجهـات أنطونيـوس لادعـاءات أريوس بطرق أكثر حنكة، فبالإضافة إلى تصوير الراهب على أنه الممثـل العـام والشعبى لعقيدة نيقية، يفسر أثناسيوس أيـضًا تـصرفات أنطونيـوس (وبخاصـة مواجهاته مع الشياطين) بطرق يُفهم منها التوافق التـام بـين الـورع الرهبـانى ومعتقدات أثناسيوس (وليس أريوس) حول خلاص البشرية، فعلـى عكـس الفهـم الأريوسى للخلاص كعملية يرتقى فيها المؤمن (بمحاكاته للمـسيح) فـى النعمـة و"البنوة" المكتسبة بالانصياع لإرادة الله، صور أثناسيوس انتـصارات أنطونيـوس على الشياطين كعلامات للنعمة التى يمتلكها السيد المسيح وحـده بالطبيعـة، هـذه النعمة التى يستطيع السيد المسيح نفسه فقط أن يمنحها للمؤمنين(٢)، ومن ثمن حينما هاجم الشيطان أنطونيوس بالأفكار الشريرة ليلهيه عن الانضباط النـسكى، يعلـق أثناسيوس على ذلك قائلاً: "لقد كان السيد هو من يعمل مع أنطونيـوس- الـسيد الذى خلق اللحم من أجلنا وأعطى للجسد النصرة على الشيطان- ولذلك يجب على كل واحد من الذين يجاهدون بحق أن يقول: لست أنا بل نعمـة الله الـساكنة فـىّ

(1) Athanasius, *Life of Antony* 69; ed. G. J. M. Bartelink, SC 400 (1994), 314–316; PG 26.941.
(2) R. C. Gregg and D. E. Groh, *Early Arianism*, 131–159, esp. 142ff.

"(١كورنثوس ١٥: ١٠)"[١]. يبدو أن أثناسيوس- بوصفه كاتب سيرة أنطونيوس- كان معنيًا بشكل خاص بمحاربة الأفكار الأريوسية التى تنسب قصص نجاح أنطونيوس الروحية إلى تقدمه فى الفضيلة (على عكس نعمة المسيح الأصلية)؛ لذلك عند الحديث عن تجربة أنطونيوس مع الإغراءات الشيطانية وقوله: إنها كانت "أول انتصارات أنطونيوس فى حربه مع الشيطان"، يستدرك أثناسيوس ويضبط عبارته لتجنب سوء الفهم فيضيف: "بالأحرى كان هذا النصر هو عمل المخلص فى أنطونيوس"[٢]. وبهذه الطريقة تمثل السيرة التى كتبها أثناسيوس لأنطونيوس نموذجًا فريدًا ومتعارضًا مع رؤى أخرى قديمة حول هذا الراهب الشهير، والتى رأته على أنه بالأساس أب روحى لديه قوة شفاء الأمراض، أو معلم للحكمة، أو مؤسس لحياة العزلة الرهبانية. بالنسبة لأثناسيوس، أُعيدت صياغة أحداث حياة أنطونيوس فى شكل رواية لاهوتية أوسع، وبخاصة "قصة الكلمة المتجسدة" التى شكلت أساس تفسير أثناسيوس لعقيدة نيقية[٣].

الوقت الطويل الذى قضاه أثناسيوس مع الرهبان المصريين خلال فترة نفيه الثالثة، ومراسلاته لهم حول الخطر الأريوسى الماثل، وكتابته لـ "حياة أنطونيوس" كدليل رهبانى، وكرواية دفاعية عن عقيدة نيقية، حتى محاولاته الأخيرة لتعريف أكثر دقة لمعالم القانون الكتابى (نسبة إلى الكتاب المقدس، المترجم)، وتوحيد طرق استخدام النصوص المقدسة بين الرهبان[٤]- كل هذه كانت عوامل رئيسية فى

(1) Athanasius, *Life of Antony* 5.7; ed. G. J. M. Bartelink, SC 400 (1994), 144–146; PG 26.849.

(2) Athanasius, *Life of Antony* 7.1; ed. G. J. M. Bartelink, SC 400 (1994), 150; PG 26.852.

(3) D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 203–244, esp. 216ff

(٤) فى رسالته الفصحية رقم ٣٩ (٣٦٧م) يقدم أثناسيوس قائمة من أسفار الكتاب المقدس التى اعتبرها قانونية، نشرة نقدية لهذه الرسالة موجودة فى:

L. Th. Lefort, *Lettres festales et pastorals en copte* (2 vols., CSCO 150–151; Louvain: L. Durbecq, 1955), 16–22, 58–62;

وهناك ترجمة إنجليزية تعتمد على هذه النشرة، انظر: =

محاولاته لربط الرعاية الرهبانية بالمكانة اللاهوتية لبطريركية الإسكندرية، الواقع أن محاولات أثناسيوس فى هذا المجال حققت نجاحًا واسعًا، وبالرغم من أن بعض الجماعات الرهبانية فى مصر استمرت فى الحفاظ على وضع مستقل بعض الشىء عن القيادة الأسقفية، فإن زيارات أثناسيوس ومراسلاته نجحت فى ربط العديد من الأديرة (بما فيها مجموعة الأديرة الباخومية ذائعة النفوذ) بسلطة بطريركية

= D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 326–332.

القيمة التاريخة الهامة لهذه الرسالة تكمن فى أنها تقدم لنا أول قائمة قانونية اعتمدتها الكنيسة المبكرة، تتضمن ٣٩ سفرًا للعهد القديم. و٢٧ سفرًا للعهد الجديد، وهى الأسفار المقبولة الآن بشكل عام بين مختلف الكنائس دون حذف أو إضافة، طبيعة قائمة أثناسيوس وإرسالها إلى الكنائس المصرية تقترح أن الأسقف السكندرى كان يحاول أن يوقف استخدامات مختلفة للنصوص المقدسة تحت نطاق سلطته. ربما كان الرهبان المصريون من بين هؤلاء الذين يقرؤون أعمالاً "غير مقبولة"، واكتشاف الوثائق الغنوصية فى نجع حمادى العام ١٩٤٥، وهى مجموعة من الأعمال غير القانونية، التى ربما كان لها ارتباط مع الأديرة الباخومية فى المنطقة- أثارت -ولا زالت- نقاشات حول عادات القراءة بين الرهبان القبط خلال القرن الرابع الميلادى.

(James E. Goehring, "New Frontiers in Pachomian Studies," in B. A. Pearson and J. E. Goehring, eds., *The Roots of Egyptian Christianity*, 236–257, esp. 247–252; repr. in J. E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert*, 162–186, esp. 173–179; see also Armand Veilleux, "Monasticism and Gnosis in Egypt," in *The Roots of Egyptian Christianity*, 271–306; and Robert A. Kraft and Janet A Timbie, review of *The Nag Hammadi Library in English*, by James M. Robinson, *Religious Studies Review* 8 (1982), 34–35).

على كل الأحوال، فمن الواضح أن الرهبان كانوا من بين الذين تسلموا رسالة أثناسيوس الفصحية التاسعة والثلاثين، وأن الرسالة قرئت على مسامع الجميع، وحفظت فى الأديرة الباخومية، تحت قيادة واحد من خلفاء باخوميوس، اسمه ثيودور.

(Bohairic *Life of Pachomius* 189; ed. L. Th. Lefort, *S. Pachomii vita bohairice scripta* (CSCO 89, Scriptores Coptici 7; Paris: E typographeo reipublicae, 1925; repr. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965), 175–178; *Life of Theodore*, ed. Emile Amelineau, *Histoire de St. Pakhôme et de ses communautés: Documents coptes et arabes inédits* (Annales du Museé Guimet 17; Paris: 1889), 238ff.; L. Th. Lefort, "Théodore de Tabennese et la letter de S. Athanase sur le canon de la Bible," *Muséon* 29 (1920), 205–216; C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 175–176).

الإسكندرية[١]، سيعود أثناسيوس إلى الإسكندرية فى العام ٣٦٦م من منفاه الخامس والأخير، مؤيدًا بهذا الدعم الرهبانى المحلى، بصفته "رجل دولة عجوز مشهور بدفاعه البطولى عن عقيدة مجمع نيقية"[٢]، وهو لن يشهد نهاية النزاع الأريوسى، ولن يزج بنفسه ثانية فى المناقشات اللاهوتية المسكونية، وبقى أثناسيوس المرعب على كرسيه دون تحد أو منافسة خلال آخر سبع سنوات من حياته (حتى وفاته فى العام ٣٧٣م)، انقضت أزمنة نفيه وصارت ذكرى، قضى سنواته الأخيرة متفرغًا لكتابة أعماله الخاصة، ككتابة تاريخ رسمى لكنيسة الإسكندرية (هذا التاريخ الذى تضمن روايته للأحداث)، وراعيًا لبناء كاتدرائية ستحمل اسمه[٣]، كان القصد من مثل هذه الأعمال الأدبية والمعمارية التى رعاها هو التأكيد على أن فترة قيادته المليئة بالعواصف لن تمحى أو تذهب طى النسيان.

حصد خليفتا أثناسيوس التاليان، بطرس الثانى وتيموثاوس بركات ولعنات تراثه المثير للجدل؛ إذ واجه بطرس الثانى (٣٧٣-٣٨٠م) فور توليه الكرسى عقب أثناسيوس- عداء متجددًا من قبل جماعة الأريوسيين، الذين تقدموا بمرشح معارض يدعى حقه فى تولى عرش أسقفية الإسكندرية (رجل اسمه لوسيوس الأنطاكى)، واستعانوا بمساعدة عسكرية محلية لمهاجمة كنائس بطرس، أُجبر بطرس مثل سلفه على الذهاب إلى المنفى فى روما، وبقى هناك من ٣٧٣ إلى ٣٧٨م، ونفى عشرات الرهبان أيضًا إلى المنفى- البعض إلى المناجم،

---

(١) فيما يتعلق بالدير الباخومى بـ (طابينا) Tabennesi ساعد أثناسيوس فى رأب الصدع الذى حصل فى قيادته (بين تيودور وهورسيوس) بعد وفاة باخوميوس، عن طريق رسالة أُعدت بحنكة أرسلها إلى هورسيوس (٣٦٣-٣٦٧م)، ولاحقًا رسالة تعزية أرسلها أثناسيوس بمناسبة وفاة تيودور عام ٣٦٨، ساعدت فى تسهيل نقل القيادة مرة أخرى. حول دور أثناسيوس فى هذه الأحداث، انظر:

D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 120–129.

(2) T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, 152.

(3) Ibid., 164.

والبعض إلى الجليل بفلسطين، والبعض الآخر إلى جزر نائية[1]، يبين المصير المشترك لهؤلاء الرهبان الموالين لبطرس أن تلك الروابط التي رسختها حملة أثناسيوس لرعاية الرهبنة- استمرت خلال بطريركية بطرس.

ظل الجدل الأريوسي دون حل نهائي حتى أوائل عصر تيموثاوس (٣٨٠-٣٨٥)، خلف بطرس وأخيه، في العام ٣٨١م أعاد مجمع القسطنطينية التأكيد على المعتقدات اللاهوتية التي أقرها مجمع نيقية ودافع عنها أثناسيوس لعدة عقود[2] على أن هذا المجمع قد أصدر قرارات أخرى كانت بدورها بذورًا لنزاع جديد سيواجه بطريركية الإسكندرية في المستقبل القريب، وخاصة ما قرره المجمع بشأن منح كرسي القسطنطينية "حقوق امتياز الشرف بعد أسقف روما"، هذا القرار أصبح بسرعة سببًا للتوتر بين القسطنطينية وأسقفية الإسكندرية الأكثر قدمًا[3]، ستتفجر هذه المنافسة الكنسية الداخلية خلال فترة خليفة تيموثاوس، ثاوفيلوس (٣٨٥-٤١٢م).

---

(1) Socrates, *HE* 4.20–22, 24 (PG 67.505–509, 521–525); Sozomen, *HE* 6.20 (PG 67.1340–1344); Theodoret, *HE* 4.21 (ed. L. Parmentier, GCS 19, 3rd edition (1998), 247; translated as *HE* 4.18, in NPNF, second series, volume 3, 120–121).

(2) Socrates, *HE* 5.8 (PG 67.576–581); Sozomen, *HE* 7.7 (PG 67.1429–1432); Theodoret, *HE* 5.6 (ed. L. Parmentier, GCS 19, 3rd edition (1998), 285–286).

(3) Socrates, *HE* 5.8 (PG 67.576–581).

يمكن رد جذور هذا التوتر الناشئ بين القسطنطينية والإسكندرية، إلى فترة بطريركية بطرس، الذي قام في العام ٣٧٩م بترشيح مرشح مصري منافس ليحل محل غريغوريوس النيزنزي على كرسي القسطنطينية.

(Gregory of Nazianzus, *De vita sua* 750–1056; esp. 844ff.)

هذه المحاولة للتدخل في شئون كنيسة القسطنطينية، ربما تكون قد ساعدت في تعجيل صياغة القانون الثاني لمجمع القسطنطينية، الذي يلح على "ليس للأساقفة أن يذهبوا بعيدًا عن أسقفياتهم إلى كنائس لا تخضع لنطاق أسقفياتهم، وليس لهم أن يسببوا تشويشًا للكنائس، ولكن فليقم أسقف الإسكندرية، وفقًا للقوانين أن يتولى وحده شئون مصر..." .

(Canon 2; trans. H. R. Percival, NPNF, series 2, vol. 14, 176; C. J. Hefele, *History of the Councils of the Church*, trans. H. Oxenham (Edinburgh: T. & T. Clark, 1896), 355).

على أن تصرف بطرس نفسه ربما كان مدفوعًا في الأساس، بقضية قانونية مشابهة حول المخالفة الواضحة لانتخاب غريغوريوس؛ إذ إن انتقاله من أسقفية أخرى يعد مخالفة للقانون الخامس عشر لمجمع نيقية.

W. H. C. Frend, *The Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 174).

للاطلاع على تحليل تفصيلي لهذه الأحداث، انظر:

C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 183–185.

حملة ثاؤفيلوس ضد الوثنية
والصراع على تراث أوريجانوس

تسجل الحولية التى كتبها فى القرن السابع الأسقف القبطى يوحنا النقيوسى أسطورة تحكى نشأة ثاؤفيلوس وأخته بوصفهما طفلين يتيمين، ولكن بعد قليل تربيا فى رعاية وحماية أثناسيوس، وتحكى القصة فى أولها أن ثاؤفيلوس وأخته كانا فى رعاية أمَة حبشية كان يمتلكها والدهما، وفى إحدى المرات جاءت بهم إلى معبد لعبادة الآلهة أرتميس وأبوللو، "وعندما دخل الطفلان المعبد سقطت الأصنام على الأرض وتحطمت." وأظهر الله هذه المعجزة للبطريرك أثناسيوس، الذى بدوره عمد الطفلين (مع الأمة التائبة)، ثم وضع الأخت فى دير حتى تبلغ سن الزواج، وكرس ثاؤفيلوس قارئًا فى الكنيسة، تحكى القصة لاحقًا كيف سيرتقى ثاؤفيلوس "عرش مرقس الإنجيلى فى مدينة الإسكندرية" وكيف ستلد أخته كيرلس خليفة ثاؤفيلوس على كرسى البطريركية[1] هذه الأسطورة محتمل أنها ليست تاريخية فى تفاصيلها، ومع ذلك كان لها هدف خطابى خاص، بالتحديد تعزيز روابط خلافة بطريركية الإسكندرية، وبالأكثر تحديدًا ربط ثاؤفيلوس وكيرلس بسلفهم الشهير (وكل منهم بالآخر) بوسائل الوحى الإلهى، والروابط الأسرية.

سواء تمتع ثاؤفيلوس بوصفه شابًا صغيرًا برعاية أثناسيوس أو لم يحدث ذلك، فمن الواضح أنه ورث عباءة سلفه كمجادل، ففى بداية عصره (أوائل تسعينيات

---

(1) John of Nikiu, *Chronicle* 79 (ca. AD 690); trans. R. H. Charles, *The Chronicle of John (c. 690 A. D.) Coptic Bishop of Nikiu* (Text and Translation Society 3; London and Oxford: William & Norgate, 1916), 75–76.

القرن الرابع) شن ثاؤفيلوس حملة شعواء ضد الوثنية فى مصر، حملة بُشر بها فى أسطورة طفولته عندما سقطت الأصنام فجأة فى حضوره، ولاحقًا شن حربًا ضد من يسمون "الأوريجانوسيين" الذين رفضوا مفاهيم تجسيد الله **(conceptions anthropomorphic)**[١]، كان لهاتين الحملتين المجتمعيتين كما سأبين لاحقًا- أغراض لاهوتية متعددة، ولكن كان لكلتيهما آثار عميقة على العلاقات النامية (أحيانًا متوترة) بين بطريركية الإسكندرية والرهبان المصريين. ميل ثاؤفيلوس للجدل وسياسته تجاه تنظيم المعتقدات الرهبانية داخل مصر كان له تجلياته على الصعيد المسكونى أيضًا، وضعه أخيرًا أمام صراع مفتوح مع كنيسة القسطنطينية وأسقفها يوحنا ذهبى الفم، مهدت هذه التوترات التى تصاعدت بين الكرسيين فى هذه الفترة بطرق مختلفة للانفصال التام بين الكرسيين المتنافسين خلال القرن الخامس الميلادى.

وثقت شهرة ثاؤفيلوس كبطريرك ومجادل بشكل واضح فى صورتين وجدتا فى هوامش بردية تعود إلى أوائل القرن الخامس الميلادى[٢]، فى الصورة الأولى شخص عُرف على أنه "القديس ثاؤفيلوس"، يقف أسفل شكل جسمانى مستطيل ملفوف بشرائط من القماش- الجسد المحنط لسلفه تيموثاوس (لوحة رقم **5a**)، وفقًا للأسطورة التى سجلها حنا النقيوسى تتأكد هنا الخلافة الرسولية للقديس مرقس من خلال تصويرها بيانيًا كانتقال للسلطة من المتوفى تيموثاوس إلى خليفته الحى ثاؤفيلوس، المدثر بالبلين الأسقفى[٣]، فى الصورة الثانية (لوحة رقم **b5**) يقف

---

1 تجسيد الله؛ أى: إن الله له صورة بشرية وأعضاء جسمية (المترجم)

(2) A. Bauer and J. Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik: Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus des Sammlung W. Goleniscev* (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd. 51, Abh. 2; Vienna: Alfred Hölder, 1905), 56–58, 152, pl. VI (recto and verso); C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 180, fig. 17.

(٣) حول البلين كرمز للحكم الأسقفى، انظر:

Annik Martin, Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IVe siècle, 327, note 20.

ثاؤفيلوس على قاعدة تمثال مزينة بكسور تمثال نصفى للإله المصرى سـيرابيس،
لقد دمر ثاؤفيلوس السيرابيوم الشهير بالإسكندرية وبنى مكانــه كنيـسة مـسيحية،
كجزء من حملته ضد الوثنية، هنا يحتفى الفنان بانتصار ثــاؤفيلوس علـى عبـادة
سيرابيس، وعلى الديانات المحلية الأخرى فى مصر[1]. فى هذا السياق يبدو وضع
ثاؤفيلوس فى كلتا الصورتين مثيرًا للاهتمام - ففى كل صورة يقف مرتديًا العباءة
الأسقفية ممسكًا بالكتاب المقدس منقوشًا عليه الصليب - يشبه بشكل كبير الطريقـة
النمطية لتصـوير أنبياء الكتاب المقدس فى نفـس هـذا المخطـوط[2]، تعكـس
التفاصيل الفنية لهذا العمل نفس طريقة ثاؤفيلوس لتقديم نفسه فى عدد من كتاباتـه،
ففيما يتعلق بدوره مجادلاً فى الحرب ضد الوثنية وأفكار أوريجـانوس، يـصـور
ثاؤفيلوس نفسـه فى دور أنبياء الـعهد القديم، الـذين صمـدوا فـى مواجهـة
الأصنام[3].

وفقًا لروفينيوس فى كتابه تاريخ الكنيسة (حوالى ٤٠٢- ٤٠٣م) تعود جذور
نزاع ثاؤفيلوس مع العبادات الوثنية فى الإسكندرية إلى اكتشاف تم بالصدفة لمـذبح

---

(١) فى تقليد قبطى متأخر، ترد هذه العلاقة بين حـرب ثـاؤفيلوس علـى الوثنيـة وموضـوع الخلافـة البطريركية فى شكل قصة تقول: إن أثناسيوس قد أفضى إلى ثاؤفيلوس (كان آنـذاك كاتبـه الخـاص) برغبته فى أن يبنى على هذه التلال (موقع السيرابيوم) كنيسة على اسم يوحنا المعمـدان وإيليـا النبـى (*History of the Patriarchs*; PO 1.4, 419). ربما تعود هذه القصة إلى ثاؤفيلوس نفسه، كما تظهـر فى قصاصة قبطية تُنسب إليه.

(T. Orlandi, "Un frammento copto Teofilo di Alessandria," *Rivista degli studi orientali* 44 (1969), 23–26).

(2) A. Bauer and J. Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik*, 149–151, pl. III, VII (A and C).

(٣) فى رسالة إلى جيروم خلال ذروة الجدل الأوريجانوسى (٤٠٠م)، يعلن فيها ثاؤفيلوس أنه قـد اجتـث خصومه "بمنجل النبى": حُفظت رسالة ثاؤفيلوس فى :

Ep. 87; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 140).

يذكر بلاديوس أن ثاؤفيلوس كان مغرمًا بتسمية نفسه "موسى الثانى".

Palladius (*Dialogue on the Life of Chrysostom* 7)

وثنى تحت كنيسة مسيحية بالإسكندرية أثناء عمليات تجديدها، قام ثاوفيلوس بعرض الأدوات المقدسة فى الشوارع، بقصد إهانة وإذلال أتباع هذه العبادة(١)، ثار الوثنيون المحليون وقاموا بهجمات ضد المسيحيين، انفعالاً بعمل ثاوفيلوس الاستفزازى، كانت النتيجة تفجر عنف طائفى، تراجع على أثره جماعة الفريق الوثنى، واحتموا داخل معبد السرابيوم، وكرد فعل على هذا الوضع، أصدر الإمبراطور ثيؤدوسيوس مرسومًا بالعفو عن الوثنيين المُحاصرين، ولكنه فى نفس الوقت أقر بقمع العبادات الوثنية، والاحتفاء بالمسيحيين الذين ماتوا خلال هذه الأحداث باعتبارهم شهداء، قام المسيحيون لاحقًا، تحت قيادة ثاوفيلوس بهدم السرابيوم حجرًا حجرًا، حطموا التمثال الرئيسى لسيرابيوس بالفئوس، ثم حرقوا ما تبقى فى أجزاء مختلفة فى المدينة(٢).

تبين المصادر القديمة أن الرهبان المصريين لعبوا دورًا أساسيًا فى الحرب على الوثنية، ووفقًا لأحد أقوال (كتاب آباء البرية)، استعان ثاوفيلوس بدعم الرهبان بدعوتهم إلى المدينة للمساعدة فى هدم المعابد(٣)، وأيد هذا الدليل المؤلف الوثنى

(١) حول الأحداث التى أدت إلى تحطيم السرابيوم، انظر:

Rufinus, *HE* 11.22–30: ed. T. Mommsen, 2nd edition (GCS, Neue Folge, Band 6.2; Berlin: Akademie Verlag, 1999), 1025–1036; trans. P. Amidon, *The Church History of Rufinus, Books 10 and 11* (New York: Oxford University Press, 1997), 79–87.

المؤرخ سقراط يحدد على وجه الدقة الأشياء التى عرضت، مثل قضيب الإله بريابوس (إله الخصب، المترجم).

(Socrates, *HE* 5.16–17; PG 67.604–609).

للاطلاع على دراسة نقدية لهذه المصادر ولغيرها، انظر:

Elizabeth Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 52–56.

(2) Rufinus, *HE* 11.23; ed. T. Mommsen, 2nd edition (GCS, Neue Folge, Band 6.2; Berlin: Akademie Verlag, 1999), 1026–1029; trans. P. Amidon, *The Church History of Rufinus, Books 10 and 11* (New York: Oxford University Press, 1997), 80–82.

(3) *Sayings of the Desert Fathers* (= *Apophthegmata Patrum*, Alphabetical version), Theophilus 3 (PG 65.200A).

فى قصة أخرى من نفس هذه المجموعة يخبر الراهب يوحنا الأسيوطى أحد تلاميذه الرهبان- بأن الله قد أظهر له أن المعابد ستهدم. ويحكى الراهب قصة المقابلة، مؤكدًا أن نبوءته قد تحققت.

(Sayings of the Desert Fathers, Bessarion 4; PG 65.140A–141A).

ليبانيوس، الذى عرف الرهبان بأنهم "هؤلاء الرجال المتسربلون بالسواد" هم أكثر من يلامون على تدمير واحد من أكثر مناطق الإسكندرية الوثنية قدسية(١).

فيما يتعلق بالسرابيوم، فلقد ذهب ثاؤفيلوس إلى أبعد من ذلك بتشجيعه الرهبان على الإقامة فى أطلال المكان بعد تدميره(٢). أيضًا مول، وعجل ببناء كنيسة جديدة فى الموقع(٣)، على أن تكريسه للكنيسة على اسم يوحنا المعمدان وإيليا النبى، ثم الحصول على رفاتهم، كانت أعمالاً رعوية ماهرة من شأنها أن تبرز ادعاءاته بأنه خير خلف للأنبياء فى جهادهم ضد الديانة الوثنية. من ناحية أخرى، يمكن تفسير تكريسه للكنيسة الجديدة على أسمى يوحنا المعمدان وإيليا النبى- إلى جانب دعمه إنشاء مقر رهبانى على أطلال السرابيوم- فى إطار سعيه لتعزيز صورته كراع للرهبان المصريين؛ حيث يعتبر الكثير منهم يوحنا المعمدان وإيليا نماذج مميزة لأنبياء مارسوا حياة النسك(٤)، طبق ثاؤفيلوس سياسة مماثلة فى

---

(1) Libanius, *Pro Templis* 8 (ca. AD 390); ed. René Van Loy, "Le 'Pro Templis' de Libanius," 22 (text), 394–395 (commentary).

(2) John of Nikiu, *Chronicle* 78.42–47; *History of the Patriarchs* 1.4, 419, 426; C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 163.

(3) Rufinus, *HE* 11.27;ed. T. Mommsen, 2nd edition (GCS, Neue Folge, Band 6.2; Berlin: Akademie Verlag, 1999), 1033; trans. P. Amidon, *The Church History of Rufinus, Books 10 and 11* (New York: Oxford University Press, 1997), 85.

فى قصاصة قبطية، يعتقد أنها كتبت بواسطة ثاؤفيلوس نفسه، يصف فيها عملية بناء هذه الكنيسة فى موقع السرابيوم، والمعجزات اللاحقة التى حدثت هناك:

(T. Orlandi, "Uno scritto di Teofilo di Alessandriasulla distruzione del Serapeum?" *La Parola del passato* 23, fasc. 121 (1968), 295–304, esp. 300–301; ibid., "Un frammento copto Teofilo di Alessandria," *Rivista degli studi orientali* 44 (1969), 23–26; ibid. "Theophilus of Alexandria in Coptic Literature," in *Studia Patristica* 24 (1985), 100–104 (= TU 129).

(٤) يعرف ثاؤفيلوس فى كتاباته كلاً من يوحنا المعمدان وإيليا على اعتبارهما نموذجين روحيين للنساك المصريين.

(Athanasius, *On Virginity* 191–203; ed. R. Casey, "Der dem Athanasius zugeschriebene Traktat PERI PARTHENIAS," *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* 33 (1935), 1033, 1044–1045; cf. *Life of Antony* 7; and D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 55, 169, 188, 250–251, 259). =

منطقة أبو قير، مكان شرق الإسكندرية معروف بأنه مقصد الحج الوثني؛ إذ شيد إحدى كنائسه هناك، وأقنع رهبانًا من القدس، ثم بعد ذلك رهبانًا مصريين من النظام الباخومي؛ لكي يؤسسوا تجمعات رهبانية في المنطقة(١)، يشكو أحد الكتاب الوثنيين في هذه الفترة من الطريقة التي اتبعها ثاؤفيلوس والمسيحيين؛ حيث قاموا "بتوطين الرهبان في "أبو قير" أيضًا، ... وجمعوا عظامًا، وجماجم لمجرمين، أُعدموا بسبب جرائم متعددة (يقصد الشهداء).. ولازموا أضرحتهم (يقصد: رتبوا الحج إلى مزاراتهم)(٢)، يمكن للمرء أن يرى في حالتي السرابيوم و"أبو قير"، كيف أن رعاية ثاؤفيلوس لإقامة مستوطنات رهبانية على مواقع وثنية سابقة، كانت مرتبطة بهدف سياسي وديني أكبر، وهو "تتصير" مصر كلية، عن طريق مشروعات بناء مكثفة، وتكريس رفات مقدسة(٣).

= يرد في كتاب جيروم (حياة بولا الناسك) أنه عندما يشاهد الراهب أنطونيوس مرشده الروحي بولا، فيهتف قائلا: "لقد رأيت ايليا، لقد رأيت يوحنا في الصحراء." Jerome, *Life of Paul the Hermit* 13 (PL 23.26C)، وأخيرًا يستشهد كاتب سيرة القديس أبو نفر بإيليا ويوحنا المعمدان كنماذج للحياة الرهبانية: (*Life of St. Onnophrius* 11; trans. T. Vivian, *Journeying into God: Seven Monastic Lives* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 177).

حول الرعاية الأسقفية لتمجيد الشهداء، والعلاقات الاجتماعية بين الأساقفة الرعاة، وزوار مزارات الشهداء في أواخر العصور القديمة، انظر:

Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 33–36; and Stephen Davis, "Patronage and Architectural Adaptation in the Roman Cult of the Martyrs," *Anistoriton* 3 (1999), on the web at http://users.hol.gr/~ianlos/e993.htm.

(1) C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 262. On the monastic presence at Canopus, see *Sayings of the Desert Fathers* (= *Apophthegmata Patrum*, Alphabetical version), Arsenius 28, 42 (PG 65.96C–97B, 105D–108B).

(2) Eunapius, *The Lives of the Sophists* 472 (written ca. AD 414); trans. W. C. Wright, *Philostratus and Eunapius: The Lives of the Sophists* (London, W. Heinemann; New York, G.P. Putnam's Sons, 1922), 425. For a critical edition of the Greek text, see J. Giangrande, *Eunapii vitae sophistarum* (Rome: Polygraphica, 1956), 1–101.

(3) C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 206–207.

عملية "تتصير" مصر صُورت بشكل حي في قصة أوردها المؤرخ سقراط (*HE* 5.17; PG 67.608–609)؛ حيث يذكر أن مسيحيي الإسكندرية عندما وجدوا رسمًا هيروغليفيًا على شكل صليب (دون شك، كانت هي علامة العنخ المصرية) بين بقايا نقوش السرابيوم، أعادوا تفسيرها على أنها علامة على صليب المسيح، وهو نفس الدلالة الرمزية السائدة بين المصريين حتى اليوم. فيما يتعلق بمشروعات البناء التي قام بها ثاؤفيلوس، انتقد عدد من معاصريه حجم الإنفاق الهائل والجهد المكرس في هذه العمليات، حتى إنهم اتهموه بـ "lithomania: بمرض حب البناء" و "litholatry : عابد للأحجار" انظر:

Palladius, *Dialogue on the Life of Chrysostom* 22; Isidore of Pelusium, *Ep.* 1.152 (PG 78.284D–285A).

لم تكن علاقة ثاؤفيلوس مع الرهبان المصريين تعاونية ورقيقة على الدوام؛ إذ برزت لاحقًا تعقيدات وضعت البطريك فى نزاع مع قادة الرهبنة المصرية، وكذلك مع كنيسة القسطنطينية، لقد شهدت أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس زيادة مطردة للنفوذ الرهبانى فى مصر، كانت الأديرة مزدهرة فى منطقة (نتريا) وبرية الأسقيط، وتأسست جماعات جديدة عند نقاط الميل الخامس، والميل التاسع، والميل الثامن عشر بمحاذاة الطريق الغربى للإسكندرية[1]. فى صعيد مصر كان الأنبا شنودة يدير مجموعة الدير الأبيض فى أدريبة (قريبًا من سوهاج الحالية) فى فترة ازدهار غير مسبوقة[2]، ازدهرت أيضًا مجموعة الأديرة الباخومية، وتؤكد الأدلة المعمارية من أواخر القرن الرابع أو أوائل القرن الخامس- ثراء وشعبية دير باخوميوس فى فاو، حيث بنيت كاتدرائية جديدة، مساحتها ٣٠× ٥٦ مترًا، كانت واحدة من أكبر الكنائس فى مصر فى هذا الوقت[3].

---

(١) أسماء هذه الأديرة عكست اختصاصها كعلامات للأميال: Pempton (الميل الخامس)، Enaton (الميل التاسع)، وOktokaidekaton (الميل الثامن عشر). زار بلاديوس أديرة شرق الإسكندرية وأديرة نتريا فى العقد الأخير من القرن الرابع الميلادى، وقدر عدد الرهبان فى كل منطقة بحوالى ٢٠٠٠، و٥٠٠٠ آلاف راهب على الترتيب.

Palladius, *Lausiac History* 7(written ca. 419–420).

(٢) للإطلاع على دراسات حديثة حول شنودة كرائد رهبانى، وكاتب قبطى، انظر:

Stephen Emmel, "Shenoute's Literary Corpus," 5 volumes (Ph.D. dissertation, Yale University, 1993); Rebecca Krawiec, *Shenoute and the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity* (New York: Oxford University Press, 2002); and Caroline Schroeder, "Disciplining the Monastic Body: Asceticism, Ideology, and Gender in the Egyptian Monastery of Shenoute of Atripe" (Ph.D. dissertation, Duke University, 2002).

وللاطلاع على معالجة أعم حول شخصية شنودة، انظر:

David N. Bell, "Introduction," to Besa's *Life of Shenoute* (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1983), 9; and K. H. Kuhn, "Shenute, Saint," CE 7.2131–2133.

(3) James E. Goehring, "New Frontiers in Pachomian Studies," in *Ascetics, Society, and the Desert*, 179-186.

بل إن كاتدرائية أكبر (٣٦×٧٢ مترًا) بُنيت فى فاو فى منتصف القرن الخامس. وباكتمالها فى العام ٤٥٩ حلت محل المبنى الذى بنى فى أواخر القرن الرابع أو أوائل القرن الخامس الميلادى.

شكل تزايد أعداد الرهبان المصريين، وتنوع رؤاهم اللاهوتية أحيانًا تحديات جديدة لمحاولات ثاؤفيلوس للحفاظ على سلطته، وتقديم توجيهات رعوية لهذه الجماعات المزدهرة، والحقيقة أنه يمكن العودة بجذور هذه المشاكل في علاقات ثاؤفيلوس مع الرهبان إلى إحدى رسائله الفصحية؛ حيث إنه في كل عام، يرسل أسقف الإسكندرية رسالة رسمية إلى كل الأرجاء يبلغهم فيها بالحساب السكندرى لموعد عيد القيامة، ومواعيد الأصوام، في رسالته الفصحية لعام ٣٩٩م، التى أذيعت كالعادة في الأديرة. يدافع ثاؤفيلوس بشدة عن عدم تجسيد الله (incorporeality؛ أي: إن الله غير مادى وليس مكونًا فيزيقيًّا: المترجم) على عكس الرهبان (وآخرين فى الكنيسة) الذين تمسكوا بمفاهيم تجسيد اللاهوت، عكس موضوع الرسالة تأثره بأفكار أوريجانوس[١]، ارتبط ذلك أيضًا بأجندة ثاؤفيلوس الأوسع ضد الوثنية؛ حيث حث قراؤه على تجنب التصورات البشرية، أو القياس البشرى، في التفكير حول الله، وإلا سيقعون في فخ "عبادة الأصنام" الوثنية[٢].

---

(1) Elizabeth Clark, *The Origenist Controversy*, 36, 45.

كما تناقش كلارك، فإن هذا الدفاع فى أواخر القرن الرابع الميلادى عن عدم تجسيد اللاهوت، يعكس طرق إعادة تفسير أفكار أوريجانوس بواسطة كتاب مثل إيفاجريوس بونتيكوس. (ibid., 43–84).

(2) Sozomen, *HE* 8.11 (PG 67.1544).

حول الروابط النظرية بين موقف ثاؤفيلوس المبكر ضد المجسدين، وبين برنامجه فى الحرب على الوثنية، انظر: John Cassian, Conferences 10.5؛ حيث يورد كاسيان ملاحظات الراهب إسحاق حول "خطأ" المجسدين المنتشر فى أديرة نتريا: "إنها ليست قضية خدعة شيطانية حديثة، كما تعتقد، ولكنها بالأكثر اقتباس وثنى قديم؛ حيث تعطى الوثنية شكلاً إنسانيًا للشياطين التى يعبدونها، وفى أيامنا هذه، يُعتقد أن عظمة الإله الحقيقى غير المدركة ولا الموصوفة يمكن أن تتمثل فى صورة محدودة أو غيرها من الوسائل، والناس يعتقدون أنه لا بد من أن يكون لديهم صورة ما فى عقولهم، صورة يجب أن تظل هناك حتى ينظروا إليها، وإلا فإنهم سيكونون غير مدركين لأى شيء على الإطلاق."

(ed. M. Petschenig, CSEL 13 (1886), 290–291); trans. C. Luibheid (New York: Paulist Press, 1985), 127–128).

أحد الرهبان من سيسيا (رومانيا حاليًا) كان فى زيارة للرهبان فـــى بريـــة الأسقيط، عندما وصلت رسالة ثاؤفيلوس، هذا الراهب اسمه يوحنا كاسيان يرصـــد الضجة التى ثارت بين الرهبان الذين لا يتبنون رؤية ثاؤفيلوس:

"الآن ووفقًا للعادة وصلت رسالة الأسقف ثاؤفيلوس التى أعلن فيها موعد عيد القيامة، وضمنها مناقشة مستفيـــضة للبدعـــة السخيفة الخاصة بالتجسيد، هذه البدعة التى نقـــضها ببلاغـــة كبيرة، ولاقى ذلك استحسانًا كبيرًا بين كل فرق الرهبـــان فى مصر، تقريبًا، الذين، ببساطتهم، وقعوا فى شرك الخطأ. الواقـــع أن غالبية الشيوخ بين الإخوة أكدوا حقيقة أن الأسقف كـــان مداينًا، كشخص تلوث بأخطر هرطقة، كـــشخص معـــارض لأفكار النصوص المقدسة، كشخص أنكر أن الله -تعالى- كان له شكل إنسانى- بالرغم من وضوح الدليل الكتابى علـــى أن آدم خُلق على صورته، هؤلاء الـــذين يعيـــشون فى صـــحراء الأسقيط، والذين كانوا متقدمين كثيرًا عـــن كـــل الرهبـــان المصريين، فى الكمال والمعرفة، شجبوا رسالة الأسقف، ومن بين كل الكهنة كان بفنوتيوس وحده استثناءً، هؤلاء الذين يخدمون الكنائس الثلاث الأخرى فى الصحراء رفضوا أن تُعرض الرسالة فى مجامعهم أو تُقرأ علانية[1].

(1) John Cassian, *Conferences* 10.2 (ed. M. Petschenig, CSEL 13 (1886), 286–287); trans. C. Luibheid (New York: Paulist Press, 1985), 125–126. A Coptic document published by Etienne Drioton ("La discussion d'un moine anthropomorphite Audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399," *Revue de l'Orient Chrétien*, 2e ser., 10 (= 20) (1915–1917), 92–100, 113–128)

يمضى كاسيان؛ ليحكى قصة أحد رهبان دير بفنوتيوس، الذى كان قد أُقنع لترك أفكاره حول التجسيد، بأنه "انهار باكيًا" عندما اجتمعت الجماعة للصلاة؛ "لأنه أحس بأن الشكل البشرى لله الذى اعتاد أن يضعه أمامه عند الصلاة- قد ذهب الآن من قلبه"، وألقى نفسه على الأرض صارخًا "لقد انتزعوا منى إلهى، ليس لدى الآن أحد اعتمد عليه، ولا أعرف لمن أتعبد، أو أتوجه"(١). رثاء هذا الراهب المثير للشفقة، يبين بوضوح كيف أن مفاهيم تجسيد الله كانت مرتبطة بقوة بالأنشطة اليومية للصلوات والعبادات الرهبانية(٢).

كان هناك رهبان آخرون فى صحراء نتريا غير مستعدين للرضوخ ببساطة أو السماح لانتزاع الصور الذهنية لله من داخلهم، والواقع أن عددًا من الرهبان اتخذ موقفًا سريعًا بأن تركوا أديرتهم وسافروا إلى الإسكندرية، وهناك أثاروا اضطرابات ضد الأسقفية، ويقال: إن بعضهم كانت لديهم خطط لاغتيال ثاؤفيلوس، غير ثاؤفيلوس موقفه فجأة فى مواجهة هذه المخاطر، وسعى أولاً إلى تهدئة الرهبان الغاضبين، وذلك بتحيتهم بلغة تؤيد ضمنيًا (ولكن بحدة) اعتقادهم بأن الله كانت له خصائص بشرية: "أراكم مثل وجه الله"، وعندما ضغط عليه الرهبان أكثر، وافق على إنكار أفكار أوريجانيوس، التى كان اعتنقها حديثًا كما اتضحت فى رسالته الفصحية(٣).

---

(1) John Cassian, *Conferences* 10.3; ed. M. Petschenig, CSEL 13 (1886), 288–289; trans. C. Luibheid (New York: Paulist Press, 1985), 126–127.

(2) Elizabeth Clark, *The Origenist Controversy*, 63–66.

بينت إليزابيث كلارك أن المناقشات حول التأنس كان لها آثار عميقة على نظريات "الوجود الحقيقى" فى سر الإفخارستيا، نظريات هيمنت على ممارسات الطقوس والعبادات الرهبانية المصرية.

(3) Socrates, *HE* 6.7 (PG 67.684–688); Sozomen, *HE* 8.11 (PG 67.1544–1545).

تغير سياسة ثاؤفيلوس حول "التجسيد"، ربما يكون أيضًا بسبب الضغط الذى مارسه جيروم من قبل، فى رسائله إلى البطريرك المصرى؛ إذ إنه فى أوائل العام ٣٩٧م؛ حيث كان معترضًا على تساهل ثاؤفيلوس مع "هذه الهرطقة الشائنة"

(*Ep*. 63.3; ed. I. Hilberg, CSEL 54 (1996), 586).

وبعد عام ٣٩٩م كان يشتكى جيروم من فشل ثاؤفيلوس من اتخاذ موقف حازم ضد الأوريجانوسيين. (Jerome, *Ep*. 82; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 107–119).

كان لتحول ثاؤفيلوس آثار وخيمة على رهبان نتريا الذين تمسكوا بأفكار أوريجانوس، وكانوا قد دعموه سابقًا فى تعاليمه حول عدم تجسيد الله. كان من بين هؤلاء الرهبان رجل يسمى إيسيذوروس، الذى كان قد خدم سابقًا فى كنيسة الإسكندرية، وأربعة رهبان يسمون "الإخوة الطوال" (ديسقورس، أمونيوس، يوسابيوس، أوتيموس)، أصدقاء حميمين سابقين لثاؤفيلوس، الذين كان قد استعان بهم فى الخدمة الكهنوتية فى الإسكندرية والأشمونين[١]، حتى قبل قرار ثاؤفيلوس بتحويل دعمه "للمجسدين"، كان قد تنامى بين هؤلاء الرهبان خيبة أمل من جراء سياسات البطريرك الاقتصادية – وبخاصة الإنفاق الضخم على مشروعات بناء الكنائس – ومن ثم تركوا المدن وعادوا مرة ثانية إلى الصحراء[٢]، الآن تفاقم التوتر فى العلاقات مع ثاؤفيلوس لأسباب لاهوتية، فبمجرد أن تحالف البطريرك لتأييد أفكار أوريجانوس وجد نفسه هو وأصدقاءه السابقين على طرفى نقيض فى الانقسامات اللاهوتية.

يبدو أن تصرفات ثاؤفيلوس من الآن فصاعدًا كانت محكومة بخليط من الدوافع اللاهوتية والسياسية؛ إذ عكست محاولاته التالية لفرض انسجام واتفاق لاهوتى بين رهبان نتريا، اهتمامه الأوسع بتقوية تحالف رهبانى خلف السياسات

---

(١) حول أيسيذوروس، انظر:

Palladius, *Lausiac History* 1.1–5; trans. R. Meyer (Westminster, MD: The Newman Press; London: Longmans, Green and Co., 1965), 31–32

يبدو أن إيسيذوروس كان قد عمل مبعوثًا خاصًا لثاؤفيلوس فى مراسلاته مع قادة الكنائس الآخرين، وكان مرشح ثاؤفيلوس لشغل كرسى أسقفية القسطنطينية.

Socrates, *HE* 6.2 (PG 67.661–664); Sozomen, *HE* 8.2 (PG 67.1517–1520); Jerome, *Ep.* 82.9 (ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 116); see also D. Chitty, *The Desert A City* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1966), 54).

حول صداقة ثاؤفيلوس السابقة مع الإخوة الطوال، انظر:

Socrates, *HE* 6.7 (PG 67.684–685); cf. Sozomen, *HE* 8.12 (PG 67.1545).

(2) Socrates, *HE* 6.7 (PG 67.684–688).

المعلنة للبطريركية[١]، كان تطبيق سياسات ثاؤفيلوس الجديدة ضد الأوريجانوسيين سريعًا وعنيفًا: حرم إيسيذورس، وأرسل رسائل إلى الأساقفة المحليين يأمرهم بطرد القادة الأوريجانوسيين من الأديرة الخاضعة لسيطرتهم[٢]، وعندما حضر الإخوة الطوال إلى الإسكندرية لطلب العفو، ردهم ثاؤفيلوس بعنف، ثم عقد مجمعًا لإدانة الرهبان رسميًا، وعين مكانهم خمسة من الرهبان الموالين له من أديرة نتريا، ثم لجأ أخيرًا لإرسال قوات عسكرية إلى نتريا لطرد الرهبان بالقوة وقمع أى مقاومة[٣].

يكتب ثاؤفيلوس فى أواخر نفس السنة إلى جيروم، مصورًا تصرفاته مرة ثانية بأنها استمرارية لسلوك أنبياء العهد القديم: "إن بعض عديمى القيمة المجانين المصابين بالهذيان الذين تمنوا نشر وإذاعة بدعة أوريجانوس فى أديرة نتريا– قد اجتثهم بمنجل النبى."[٤] هنا نرى كيف أن ثاؤفيلوس حاول أن يُفعّل

---

(١) حول العلاقة بين الدوافع اللاهوتية والسياسية لثاؤفيلوس فى الصراع التالى، انظر:

Susanna Elm, "The Dog That Did Not Bark: Doctrine and Patriarchal Authority in the Conflict Between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople," in *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, edited by L. Ayres and G. Jones (London and New York: Routledge, 1998), 68–93, esp. 78–83.

(٢) يحتوى مخطوط قبطى من القرن السابع الميلادى على مذكرة منسوبة لديسقورس، يلجأ فيها إلى شنودة رئيس الدير الأبيض فى صعيد مصر؛ ليساعده فى تنظيم حملة لتطهير منطقة إخميم من الأفكار الأوريجانية.

(Herbert Thompson, "Dioscorus and Shenoute," in *Recueil d'études égyptologique* (Bibliothèque de l'École des haute etudes, IVe section, Sciences historiques et philologiques; Fasc. 234; Paris: E. Champion, 1922), 367–376).

(٣) يقدم بلاديوس رواية غير ودية متعمدة لتصرفات ثاؤفيلوس، واصفًا إياه بـ "طاغية مجنون".

Palladius (*Dialogue on the Life of John Chrysostom*, ch. 6–7).

(4) Theophilus, *Letter to Jerome* (= Jerome, *Ep.* 87; AD 400; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 140).

فى رسالة أخرى إلى جيروم فى العام ٤٠٠م يحتفى ثاؤفيلوس بحقيقة أن "كنيسة المسيح...قد قضت بسيف الإنجيل على أفاعى أورجانوس التى خرجت من جحورها، وأراحت جماعة الرهبان المقدسين بنتريا من وباء عدوتها".

(Jerome, *Ep.* 90; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 143–145, esp. 144).

خطابته السابقة ضد الوثنية بإعادة توجيهها جذريًا، وذلك بتطبيق نماذج من الكتاب المقدس، وكما ذكرنا سابقًا، تطابق اعتراض ثاؤفيلوس الرئيسى على قضية التجسيد، مع خطة حملته ضد الوثنية، فعن طريق تصوير نفسه بأنه يسير على نهج أنبياء الكتاب المقدس- قد أكد على مقاومته للاستخدام (الوثنى) للصور البشرية فى عبادة الله. ولكن ومع تغير موقفه الآن وظف ثاؤفيلوس نفس الخطابة الكتابية ليجادل بها من الطرف الآخر، ومن ثم استخدم تعبيرات نبوية لوصف إجراءاته ضد الرهبان الأوريجانوسيين، قائلاً بأن الإيمان بأفكار أوريجانوس قد تحول إلى عبادة الأوثان، حتى وإن تجنبوا استخدام كل الصور البشرية فى تخيل الذات الإلهية. يغترف حليفه جيروم من نفس النبع الخطابى، عندما يصف الرهبان الأوريجانوسيين بـ "أرواح شيطانية" سُحقت بسلطة و"بلاغة" ثاؤفيلوس[١]، كان الاتساق المنطقى للقياس المستخدم لدى كلا الكاتبين، فى المناقشات العامة حول أفكار أوريجانوس أقل أهمية من القوة البلاغية[٢].

صعدت تصرفات ثاؤفيلوس ضد الرهبان الأوريجانوسيين، النزاع إلى المستوى المسكونى[٣]. أُجبر الإخوة الطوال على الفرار خارج مصر، إثر الحملة العسكرية على أديرة نتريا، ففروا أولاً إلى فلسطين، ثم إلى القسطنطينية، وفى نفس الوقت انهمك ثاؤفيلوس فى حملة مكثفة لكتابة رسائل، سعى من خلالها إلى حشد الدعم ضد الأوريجانوسية، وطلب من أساقفة آخرين فى الشرق (فلسطين، قبرص،

---

(1) Jerome, *Ep.* 97.1 (AD 402); ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 182–183

(2) Elizabeth Clark (*The Origenist Controversy*, 84)

تقول إليزابيث كلارك: إن هذا الانفصال غير المنطقى بين نظرية ثاؤفيلوس وتطبيقها يشير إلى حقيقة أن ثمة عوامل أخرى غير الدين هى التى وجهت سلوك ثاؤفيلوس، ولكنها لا تستبعد فى الوقت نفسه حقيقة أن الدين وعلم اللاهوت لعبا دورًا محوريًا فى الجدل الأوريجانوسى. (ibid., 42)

(٣) أدرك هذه الحقيقة معاصر ثاؤفيلوس جيروم :" الشخص الذى طرده ديمتريوس من مدينة الإسكندرية، نفاه ثاؤفيلوس خارج العالم كله.".(Jerome, *Ep.* 97.1; AD 402; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 182)

آسيا الصغرى) عدم استقبال الرهبان الفارين، واختار البطريرك المصرى بعضًا من الذين عينهم حديثًا فى نتريا؛ ليكونوا مبعوثيه لحمل هذه الرسائل(١)، كانت هذه وسائل إضافية عزز بها ثاؤفيلوس سلطته بين القيادات الرهبانية، وروج فى الوقت نفسه لدوره راعيًا فوق العادة للرهبان المصريين، والواقع أن الكراهية المتزايدة لإيسيذوروس ربما يكون سببها الأصلى التنافس حول الرعاية الرهبانية؛ إذ يوبخ ثاؤفيلوس بشدة فى إحدى رسائله، إيسيذورس على استخدامه لثرواته الكبيرة فى كسب التأييد بين الرهبان، وفى المساعدة فى تسهيل هروب الإخوة الطوال(٢).

لجأ الإخوة الطوال فور وصولهم العاصمة الإمبراطورية إلى أسقف المدينة، يوحنا ذهبى الفم ليشملهم بحمايته، وليقوم بدور المدافع عن قضيتهم ضد هجمات ثاؤفيلوس، واستجابة لالتماسهم كتب ذهبى الفم إلى ثاؤفيلوس يخبره بأن الرهبان المنفيين كانوا يفكرون فى توجيه اتهامات ضده، ومن ثم فإنه يطلب منه أن يرحب بعودة الرهبان ثانية آمنين إلى ديارهم، تدخل أسقف القسطنطينية فيما رآه ثاؤفيلوس شأنًا مصريًا داخليًا، زاد من غضب البطريرك المصرى، وربما يكون سوء النية المتبادل بين البطريركيين مرجعه إلى سنوات قليلة سابقة، عندما عارض ثاؤفيلوس انتخابًا ذهبى الفم فى العام ٣٩٧م، واقترح اسم صديقه آنذاك إيسيذوروس مرشحًا منافسًا(٣). قرر ثاؤفيلوس، عند استدعائه إلى القسطنطينية للدفاع عن نفسه ضد المظالم التى قدمها الرهبان أن يتقدم باتهاماته ضد ذهبى الفم، متهمًا إياه (فى مفارقة مزدوجة) بانتهاك قوانين مجمع نيقية، عندما تدخل فى أمور خارجة عن حدود أسقفيته، أسهمت دعوى ثاؤفيلوس المضادة إلى جانب مناوراته السياسية الماكرة أثناء وجوده فى العاصمة– فى إدانة ذهبى الفم فى مجمع السنديانة

(1) Theophilus.*Letter to Epiphanius* (= Jerome, *Ep.* 90; AD 400; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 145).
(2) Theophilus, *Synodical Letter* (= Jerome, *Ep.* 92.3; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 150–151).
(3) Socrates, *HE* 6.2 (PG 67.661–664); Sozomen, *HE* 8.2 (PG 67.1517–1520).

(بخلقيدونية، ٤٠٣م)، ونفيه إلى بيثينية بآسيا الصغرى[١]. فى هذا الوقت تراجع النزاع بين ثاؤفيلوس والرهبان إلى خلفية المشهد، والحقيقة أنه بعد وفاة اثنين من الإخوة الطوال، تصالح باقى الرهبان المنشقين مع ثاؤفيلوس أثناء مجمع السنديانة[٢]، كان لدى بطريرك الإسكندرية على الأقل فى الوقت الحالى، القدرة على استعادة ممارسة رقابة رقيقة على الرهبان المصريين، لم يكن هناك اضطرابات رهبانية أخرى خلال العشر السنوات المتبقية من فترة بطريركيته، ومع ذلك وحتى بعد نفى ووفاة ذهبى الفم، سيستمر تصاعد التوتر بين كرسيي الإسكندرية والقسطنطينية؛ حيث ستسعى كلتا المدينتين للحصول على مكانة بارزة فى الكنيسة إلى جانب مدينة روما، وسيصل هذا التوتر الكنسى الداخلى إلى نقطة الغليان، مع تفجر الجدل حول شخصية السيد المسيح فى القرن الخامس، وخلال فترة خلفاء ثاؤفيلوس: كيرلس (٤١٢-٤٤٤م)، وديسقورس (٤٤٤-٤٥٤م)،

---

(1) Palladius, *Dialogue on the Life of John Chrysostom*, ch. 7–9; Sozomen, *HE* 8.13–17 (PG 67.1549–1561).

يتهم بلاديوس ثاؤفيلوس باستخدام هدايا ثمينة، وتقديم خدمات أثناء وجوده بالقسطنطينية؛ لإجهاض أى دعم لذهبى الفم. الواقع أن ذهبى الفم تم استدعاؤه من المنفى فورًا، بسبب اعتراضات شعبية على إدانته، ولكن ستكون عودة قصيرة؛ حيث إنه أعيد ثانية إلى المنفى، من جراء المناورات المستمرة لثاؤفيلوس، الذى كان قد عاد إلى مصر ولكن لا زال له حلفاء نشطون فى آسيا الصغرى.

(Palladius, *Dialogue* 9–11).

2Sozomen, *HE* 8.17 (PG 67.1560); Socrates *HE* 6.16 (PG 67.712).

كلا المؤرخين يعتقد أن هذه المصالحة كانت بالأساس مواءمات سياسية من جانب ثاؤفيلوس، أكثر من كونها حلاً لاهوتيًا مخلصًا.

كيرلس وديسقورس
والجدل حول شخصية السيد المسيح.

بدأ كيرلس فور انتخابه أسقفًا للإسكندرية فـي العـام ٤١٢م، فـي تطبيـق سياسات مماثلة تمامًا لسياسات سلفه ثاؤفيلوس، ولا يجوز أن تثيـر الدهـشة هـذه الاستمرارية فى السياسات؛ حيث تربط الاثنين أواصر عائلية؛ إذ إن كيرلس كـان ابن الأخت الصغرى لثاؤفيلوس[١]، وبحكم العلاقة الوثيقة مع أسـقف الإسـكندرية تمتع كيرلس بتربية علمية مميزة، وسيحتفى لاحقًا، أمام مجمع أفسس (٤٣١م) بأنه قد "ترعرع على أيدى الآباء القديسين الأرثوذكسيين"[٢]، بالرغم من اعتبـار هـذا النسب جزءًا من دفاعه عن مذهبه اللاهوتى، فإنه عكس أيضًا وعيه بمدى استفادته من الرعاية المباشرة لثاؤفيلوس، وربما حتى من رعاية معلـم ثـاؤفيلوس نفـسه، أثناسيوس[٣]، تشعب الروابط الأسرية لكيـرلس مـع ثـاؤفيلوس شـملت أيـضًا معاصريه. فالـراهب الشهير، إيسيذورس الفرمى يعترف بأن كيرلـس لـم يكـن "ابن أخت عمه[٤]" بالدم فقط، بل كان أيضًا قريبًا فى شخصيته العامة المقاتلة[٥].

---

(1) Isidore of Pelusium, *Ep.*1.310 (PG 78.361C); John of Nikiu, *Chronicle* 79.2–14.

(2) ACO 1.1.3, 22.7–9.

نفس الادعاء سيكرره كيرلس فى رسالته إلى أكاكيوس أسقف بيرويا (حلب، سوريا حاليًـا: المتـرجم): "كنت على الدوام أرثوذكسيًا، وتربيت فى كنف أب أرثوذكسى".

(*Ep.* 33; ACO 1.1.7, 147–156; trans. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 336–342). (33.7)>

(3) J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 339, note 7; N. Russell, *Cyril of Alexandria* (London: Routledge, 2000), 5–6, 205–206, note 18.

(٤) هذا تعبير غريب أن يقول "ابن أخت عمى"، ومن ثم كان من الصحيح أن يقول "ابـن عمتـى". ولكـن المراد هنا إبراز العلاقة مع العم شخصيًا، وهو هنا "البابا ثاؤفيلوس". (المترجم)

(5) Isidore of Pelusium, *Ep.* 1.310; PG 78.361C.

اتبع كيرلس نفس منهج ثاؤفيلوس، وعلى الأخص فى مجالين: الأول هو نشاطه المستمر ضد الوثنية وضد البدع المسيحية فى مصر، والثانى هو معارضته اللاهوتية والسياسية لأساقفة القسطنطينية كلاً من عقيدتهم حول شخصية السيد المسيح، وطموحاتهم لتوسيع السلطة الأسقفية لكراسيهم[1]، فى كلتا الحالتين كان تقديم كيرلس لنفسه على أنه امتداد لثاؤفيلوس، متسقًا مع سياسته الرهبانية، وستكون لجهوده فى تقوية سلطته على الرهبان المصريين والحفاظ على ولائهم- قيمة هامة فى السنين الأخيرة من مدة بطريركيته (وخلال فترة خلفه ديسقورس)، عندما يتورط كرسيا الإسكندرية والقسطنطينية فيما سيعرف بـ "الجدل الكريستولوجى"[2].

ضد الوثنية، ضد الهراطقة:

العنف الدينى وتشكيل الهوية الطائفية فى فترة كيرلس السكندرى

قام حشد من الغوغاء المسيحيين فى عام ٤١٥م بعد ثلاثة أعوام فقط من أسقفية كيرلس، يقودهم قارئ اسمه بطرس بنصب كمين لعربة الفيلسوفة السكندرية الأفلاطونية الشهيرة هيباتيا، ثم سحبوها إلى الكنيسة المجاورة لمقر كيرلس، وجردوها من ملابسها، ثم قتلوها بكسر رخامية. يكمل المؤرخ سقراط القصة، فيقول: "ثم بعد أن مزقوا أوصالها، جمعوا أجزاء جسدها فى مكان يسمى (Cinaron) حيث أحرقوه بالنار."[3] غالبًا ما يعتبر المؤرخون هذا الاغتيال الوحشى لهيباتيا علامة على التوترات بين الأديان وجو التعصب الذى عاشته الكنيسة تحت

(1) N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 6.

(٢) الكريستولوجى: هو فرع من العلوم اللاهوتية متعلق بشخصية السيد المسيح والجدل والمناقشات حول طبيعته. (المترجم)

(3) Socrates, *HE* 7.15 (PG 67.769).

بطريركية كيرلس، ولقد سعى كيرلس بالفعل خلال العامين الأولين من بطريركيته إلى محاصرة معابد يهودية عديدة، بعد موجة عنف طائفية تفجرت بين اليهود والمسيحيين[١]، والآن سقط أحد الفلاسفة الوثنيين البارزين صريعًا – ممزقًا ومحروقًا – على أيدى المسيحيين.

وناقش – لا يزال النقاش دائرًا – كتاب قدامى ومحدثون جذور الأسباب الاجتماعية لمقتل هيباتيا، وإلى أى مدى يمكن نسبة هذا الحدث المأساوى إلى كيرلس، وإلى سياسات بطريركية الإسكندرية ضد الوثنية[٢]، يمضى أحد كتاب القرن السادس الوثنيين، إلى أبعد من ذلك، ويحمل كيرلس بشكل مباشر مسئولية قتل هيباتيا، هذا الاتهام التقطه وردده مؤرخ القرن الثامن عشر **(Edward Gibbon)** إدوارد جيبون[٣] على أن مصدرنا التاريخى المبكر سقراط لم ينسب أى دور معين لكيرلس فى الأحداث التى أدت إلى مقتل هيباتيا، فقط يبدى ملاحظاته قائلاً بأن هذا الحدث العنيف جلب فى النهاية "العار" لكيرلس وكنيسته، بينما يمكن أن يكون كيرلس مسئولاً عن خلق جو التوتر والتعصب الدينى بين عامة المسيحيين بالإسكندرية، فإنه لا يوجد دليل مباشر أو موثوق فيه بأنه أمر بتنفيذ عملية مافيا للنيل من هيباتيا.

---

(1) Socrates, *HE* 7.13 (PG 67.760–765).

(٢) للاطلاع على دراسة ممتازة حول قصة حياة هيباتيا ومقتلها، والتفسيرات المتأخرة لأسطورتها، انظر:
Maria Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, trans. F. Lyra (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995); cf. P. Chuvin, *A Chronicle of the Last Pagans*, trans. B. A. Archer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 85–90.
حول هيباتيا والثقافة الوثنية الفلسفية أواخر القرن الرابع (متضمنة قصة نزاعها مع كيرلس)، انظر:
Edward Jay Watts, "City and School in Late Antique Athens and Alexandria" (Ph.D. dissertation, Yale University, 2002), 327-354.

(3) Rufinus, *HE* 11.23; ed. T. Mommsen, 2nd edition (GCS, Neue Folge, Band 6.2; Berlin: Akademie Verlag, 1999), 1026–1029; trans. P. Amidon, *The Church History of Rufinus, Books 10 and 11* (New York: Oxford University Press, 1997), 80–82.

فى المقابل يبدو أن مقتل هيباتيا كان نتيجة – أو على الأقل جـزء مـن – صراع قوى معقد كنسى تشريعى بين كيرلس وأوريستوس حاكم الإسكندرية، فمنذ انتخاب كيرلس عام ٤١٢م، وجد الأسقف نفسه فى نزاع حاد مع الـسلطة المدنيـة لحكومة الإسكندرية؛ إذ إن كيرلس كان قد انتخب بالرغم من المعارضة الشديدة من القادة العسكريين المحليين(١)، تصاعد وتسارع نزاع كيرلس مع الحكومة، وبخاصة مع أوريستوس، خلال أعمال الشغب التى اندلعت بين المـسيحيين واليهـود فـى المدينة، عشية أعمال الشغب، أخضع أوريستوس واحدًا من أكثر مؤيدى كيـرلس للتعذيب علانية، للاشتباه فى قيامه بأعمال تجسس، وعقب قيام كيرلس بطرد اليهود من مناطق معينة من المدينة، أرسل أوريستوس خطابًا إلى الإمبراطور يحتج فيـه على أنشطة كيرلس، وعندما رفض أوريستوس محاولات الصلح التـى قـام بهـا الأسقف، قامت مجموعة كبيرة من الرهبان أنصار كيرلس- يقـال: إنهـم كـانوا خمسمائة راهب، الذين كانوا جزءًا من كتيبة ثاوفيلوس قبل عقد الزمان- بإيقـاف موكب الحاكم فى شوارع الإسكندرية، وقام عدد منهم بسبه وإهانته، ووصفه بـــ "الوثنى" (بالرغم من هويته المعلنة كمسيحى مُعمد)، وألقى أحد الرهبـان الثـائرين اسمه أمونيوس حجرًا على أوريستوس فأصابه فى رأسه. وللمرة الثانية، كـان رد فعل أوريستوس الرسمى هو القبض على الجماعة الغاضبين وتعذيبهم، عندما مات أمونيوس تحت وطأة المعاملة العنيفة، قام كيرلس على الفور بإدراج الراهب فـى سجل شهداء الإسكندرية المسيحيين، كان يُعتقد فى أواخـر العصور القديمة أن الشهداء – رفاتهم ومزاراتهم – يمثلون وسائل للحصول علـى القـوى الروحيـة والاجتماعية، ومن ثم سعى الأساقفـة المسيحيـون الأوائل مثـل كيرلس بتسجيل

---

(1) Socrates. *HE* 7.7 (PG 67.749–752).

حول انتخاب كيرلس، والأحداث اللاحقة، انظر:

Jean Rougé, "Les débuts de l'épiscopat de Cyrille d'Alexandrie et le Code Théodosien," in *ALEXANDRINA: Hellenisme, judaisme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondesert* (Paris: Cerf, 1987), 339–349.

قوائم رسمية للشهداء وحفظها تحت رعايتهم، حتى يضبطوا ويوجهوا سلطة الشهداء لخدمة السياسات الأسقفية.

على أن تسجيل كيرلس لاسم أمونيوس فى سجل الشهداء- لم يلق تأييدًا عامًا بين المسيحيين فى العاصمة، بل اعتبره بعضهم إشارة استفزازية غير ضرورية[1]، ومع ذلك، فإن محاولته تطويب أمونيوس، واتهام رهبان نتريا لأوريستوس بالوثنية- كانت إشارات محملة بدلالات اجتماعية. كلا الحدثين يظهر كيف أن البطريرك وأنصاره الرهبان سعوا فى خضم هذا الصراع إلى تشكيل الهوية الذاتية لكنيسة الإسكندرية، قاموا بذلك عن طريق اللجوء إلى تراث الشهداء المصريين الذين اشتهروا بصمودهم أمام القمع الحكومى والوثنية.

وعلى ذلك يمكن فى النهاية إرجاع مقتل هيباتيا إلى تلاقى عاملين اجتماعيين فى آن واحد: الحدود الحصرية المتزايدة للهوية الذاتية الطائفية فى كنيسة الإسكندرية، والملابسات الخاصة لنزاع كيرلس مع أوريستوس، كانت هيباتيا صديقة مقربة لأوريستوس، تمتعت بـ "حرية الحديث" مع الوالى، وبالمنافع المصاحبة للرعاية التى تمتع بها فقط قلة مختارة، والأكثر أهمية أن اتصالها بالوالى، وبخاصة فيما يتعلق بدورها كفيلسوفة بالأكاديمية أصبح معلومًا بشكل عام فى أوساط المسيحيين بالإسكندرية[2]. فيما يتعلق بمكانتها العامة كان يُنظر إليها على أنها منافسة لكيرلس فى الحصول على الحظوة لدى الحكومة: كيرلس نفسه، الذى حُرم من مثل هذه الامتيازات مع أوريستوس، ربما يكون قد ساهم فى بلورة هذا التصور عن طريق تصويرها بأنها خطر على هيمنة الكنيسة

---

(1) Socrates, *HE* 7.13–14 (PG 67.760–768).

(2) Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity* (Madison: University of Wisconsin Press, 1992), 115–117.

حول حرية الحديث، وآثارها الاجتماعية على دور الفلاسفة فى أواخر العصور القديمة، انظر صفحات ٦١-٧٠، من كتاب بيتر براون.

فى الإسكندرية، بصفتها من بقايا النظام الوثنى القديم، كان مقتل هيباتيا فى نهايـــة المطاف نتاجًا لهذه البيئة الاجتماعية المضطربة. هنا تكون تفاصيل قتلها لها أهمية خاصة، فتقطيع أوصالها وحرق جسدها كان فى الواقع تصرف عام طقسى- إعادة تمثيل درامية لتدمير السرابيوم أثناء بطريركية ثاؤفيلوس، فبممارسة العنـــف علــى جسد هيباتيا كان الغوغاء المسيحيون يعبـــرون بـــشكل صــــارخ عــن إحـــساسهم الحصرى المتزايد بهويتهم المدنية والدينية[١].

انشغل كثير من الباحثين بقضية موت هيباتيا، إذا كانـــت نتيجـــة مباشـــرة للسياسة الممنهجة ضد الوثنية التى اتبعها كيرلس، أم لا (هذا السؤال قد أجيب عليه حاليًا بالنفى عامة، آخذًا فى الاعتبار تعقيد صراعه مع أوريستـــوس) إلا أن قلـــة- أو ولا واحد- لاحظ أن هذا الحدث فى بواكير عصره، ربما كان محفـــزًا ســـاعده على بلورة سياسته اللاحقة تجاه المعتقدات والممارسات الوثنيـــة، إذا فُهـــم مقتـــل هيباتيا على أنه إعادة تمثيل مسرحى لتدمير السيرابيوم- دلالة طقسية وحشية على الدعم الشعبى لسياسات ثاؤفيلوس- يمكن فى الواقع أن يوظـــف كإلحـــاح شـــعبى لكيرلس لكى يتبع خطوات سلفه بالتمام، ومن ثم يستفيد من انتشار الـــدعم الهـــادر للآراء المضادة للوثنية بين بعض مسيحيى الإسكندرية ورهبان الـــصحراء المـــصرية[٢].

---

(١) فى الأدب القديم توظف غالبًا أجساد النساء (بكرًا أو ثيبًا) للدلالة على المؤســسات المدنيـــة، والهيئـــة السياسية.

Patricia K. Joplin, "Ritual Work on Human Flesh: Livy's Lucretia and the Rape of the Body Politic," *Helios* 17 (1990), 51–70; Sandra Joshel, "The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia," in *Pornography and Representation in Greece and Rome*, ed. A. Richlin (Oxford: Oxford University Press, 1992), 112–130; Shilpa Raval, "Boys to Men: Erotic and Political Violence in Livy's Rape of Lucretia," Paper presented at the Greco-Roman Lunch, Yale University, November 4, 2002.

(٢) ربما يفسر ذلك سبب عدم معاقبة مرتكبى الجريمة، لم يكن كيرلس مستعدًا لخسارة دعم هـــذه الفرقـــة الأكثر تشددًا فى الكنيسة: فى الواقع كان لكيرلس مصلحة هامة فى استغلال طاقتهم، بالطبع كان عليـــه أن يتحسس خطواته فى إقدامه على ذلك، بعد مقتل هيباتيا العنيـــف نـــشرت الحكومـــة الإمبراطوريـــة مرسومًا توبخ فيه كيرلس، وتحرم على الأساقفة تخطى سلطاتهم بإقحام أنفسهم فى أمور تخـــتص بهـــا الحكومة المدنية، ومن ثم كانت سياسة كيرلس اللاحقة ضد الوثنية أكثر حذرًا.

صور هذا التصاعد فى المشاعر المعادية للوثنية بوضوح مؤرخ القرن السابع يوحنا النقيوسى؛ إذ يصف رد فعل الناس حول أنباء مقتل هيباتيا، ويقول: "التف جميع الناس حول البطريرك كيرلس، وأسموه (ثاؤفيلوس الجديد)، من أجل أنه حطم آخر بقايا الوثنية فى المدينة.(١)"

ربما يظهر امتنان كيرلس لنموذج ثاؤفيلوس فى صياغة سياساته اللاحقة بشكل أوضح، فى رد فعله على وجود عبادة إيزيس فى **(Menouthis)** القريبة، فبالرغم من جهود قادة الكنيسة لسحق الأنماط الأهلية للديانة المصرية، فإن الممارسات التعبدية المحلية استمرت مزدهرة خلال القرن الخامس (وحتى القرنين السادس والسابع أيضًا)(٢)، كانت إحدى هذه العبادات المستمرة الحيوية هى عبادة إيزيس التى حافظت على مركز حج نشيط فى **(Menouthis)**، على ساحل البحر المتوسط شرق الإسكندرية(٣)، هناك كان معبدها بمثابة مركز للشفاء والعرافة ومعرفة الغيب، يأتى الحجاج آملين الشفاء من أمراضهم، وغالبًا ما يقضون الليل نيامًا فى المزار على أمل أن تأتى الإلهة فى الحلم لتشفيهم. استمر مزار إيزيس مقصدًا شعبيًا للحج خلال فترة تولى كيرلس الأسقفية، بالنسبة لأتباع الوثنية يبدو أنه قد ملأ المكانة الاجتماعية الشاغرة على أثر تدمير ثاؤفيلوس للسرابيوم.

---

(1) John of Nikiu, *Chronicle* 84.103; trans. R. H. Charles (Text and Translation Society 3; London: William & Norgate, 1916), 102.

(٢) حول قوة موقف الديانات المصرية المحلية فى أواخر العصور القديمة، انظر:
David Frankfurter's book, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton: Princeton University Press, 1998); and his article, "'Things Unbefitting Christians': Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis," *Journal of Early Christian Studies* 8:2 (2000), 273–295, esp. 274–281.

(٣) بعض البقايا الحجرية من مزار ايزيس بـ (Menouthis) محفوظة بالمتحف اليونانى الرومانى بالإسكندرية.
(E. Breccia, *Alexandria ad Aegyptum: Guide de la ville ancienne et du muse gréco-romain* (Bergamo: Istituto italiano d'arti grafiche, 1914), 138, 165–166.

فى وقت ما قبل عام ٤٢٩م، بدأت شعبية عبادة إيزيس تثير مخاوف كيرلس، بعدما لاحظ أن المسيحيين كانوا من بين الحجاج إلى هذا المزار[١]، ولم يقم بتوجيه كيرلس مجموعة من المتحمسين لتدمير معبد إيزيس، جريًا على نهج ثاؤفيلوس؛ فالشعبية الجارفة لعبادة إيزيس، وكذلك الجو المشحون عقب مقتل هيباتيا سيكونا دون شك حائلاً دون حدوث ذلك، على العكس من ذلك تبنى كيرلس منهجًا غير مباشر وأكثر دهاءً؛ فى محاولة "تنصير" الحيز الجغرافى المحلى؛ إذ أنشأ مزارًا لشهيد مسيحى فى المنطقة، من شأنه أن ينافس عبادة إيزيس كمكان للشفاء، وكمقصد للحجاج – وهو مزار القديسين أباكير ويوحنا فى مينوتيس **Menouthis**[٢].

تشير قصة تأسيس مركز الحج هذا إلى أمرين: الأول هو كيفية مواجهة كيرلس للعرافة الوثنية بادعاءاته الخاصة بالإلهام من قبل الله، والثانى: كيفية تشكل سياسته اللاحقة فى ضوء نموذج ثاؤفيلوس، وفقًا للكاتب صوفرنيوس[٣]، أذاع كيرلس رؤية يذكر فيها أن الملاك أمره بنقل رفات القديسين من الإسكندرية إلى **(Menouthis)**، وحينما وصلت رفات القديسين الاثنين – عرفتهم الكنيسة بأنهم شهداء من عصر دقلديانوس – أخيرًا إلى **(Menouthis)**، ترك كيرلس أمر رعاية وخدمة الرفات إلى رهبان باخوميين، الذين كان ثاؤفيلوس قد أسس ديرهم بأبى قير

---

(1) Cyril, *Homiliae Diversae* 18; PG 77.1101.

أجزاء من ميامر وضعها كيرلس إما فى (Menouthis)، أو فى "أبو قير" القريبة، محفوظة فى هذه المجموعة التى جمعها صوفرونيوس، أحد كتاب القرن السابع.

(2) J. A. McGuckin, "The Influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology," *Studia Patristica* 24 (1993), 291–299, esp. 293–295; also *St. Cyril of Alexandria*, 18–19;E. Wipszycka ,"La christianisation de l'Égypte aux IVe–Ve siècles. Aspects sociaux et ethniques," *Aegyptus* 58 (1988), 117–165, esp. 140–142;Dominic Montserrat, "Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity," in *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter (Leiden: E. J. Brill, 1998), 257–279, esp. 261–266.

(3) Sophronius, *Laudes in Ss. Cyrum et Joannem*; PG 87.3380–3424.

القريبة قبل عقدين من الزمان، ربما يكون كيرلس قد راعى التكيف المعمارى لبنية كنيسة كان قد بناها ثاؤفيلوس هناك، وهو ينشأ مزار حج فى **(Menouthis)** لاستضافة هذه الرفات[١]، على أى حال، استخدم كيرلس بشكل إستراتيجى، مثل سلفه، العمارة وخلق عناصر مقدسة، بالتنسيق مع الوجود المحلى لجماعات رهبانية؛ لينازع حيز العبادة الوثنية، وليرد جميع أرض مصر لتكون بلدًا مسيحيًا.

فى ترويجه لطقس تكريم[٢] الشهداء المسيحيين، وفى كتاباته[٣] سعى كيرلس إلى تعريف هوية الكنيسة القبطية فى مواجهة المعتقدات والممارسات الوثنية. كتب كيرلس أعدادًا كبيرة من الرسائل والمقالات ضد أشكال من الاعتقاد المسيحى اعتبرها هرطوقية أو منشقة، كانت هذه الكتابات متسقة مع روح خطته ضد الوثنية، فى مقدمة رسالة إلى رهبان الإسقيط، يصيغ كيرلس بوعى شديد إدانته للمعتقدات الأوريجانوسية والأريوسية بمصطلحات خطابه ضد الوثنية: "هؤلاء الذين تشيعوا لأوريجانوس يتبعون انحرافات الوثنيين وجنون الأريوسيين."[٤] نرى

---

(١) فى موعظة ألقاها كيرلس بمناسبة تكريس المزار يشير فيها إلى "كنيسة الإنجيليين المقدسين" التى كانت قائمة بالفعل فى المكان.

Homiliae Diversae 18 (PG 77.1101);Sophronius, *Laudes* 27 (PG 87.3413A).

(٢) لا أجد كلمة مناسبة لترجمة مصطلح "martyr cult" سوى هذه الترجمة؛ حيث المقصود التركيز على إبراز كرامة القديسين. (المترجم)

(٣) ألف كيرلس فى آخر فترة بطريركيته (حوالى عام ٤٤٠م) مقالة هامة ضد الوثنية (Against Julian)، يدافع فيها عن الإيمان المسيحى ضد الاتهامات التى وجهها له الإمبراطور يوليانوس فى كتابه "ضد الجليليين". لمطالعة النص اليونانى، انظر:

P. Burguière and P. Evieux, eds., *Contre Julien*, vol. 1, SC 322 (Paris: Cerf, 1985) (books 1–2); and PG 76.613–1064 (books 3–10).

مقتطفات من النص تم ترجمتها إلى الإنجليزية فى: N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 190–203.

(4) Cyril, *Ep.* 81.1, *Letter to the Monks of Scetis*; ed. E. Schwartz, ACO 3.201; trans. J. McEnerney, in *St. Cyril of Alexandria: Letters 51–100* (FC 77; Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1987), 105.

فى هذا الخطاب كيفية محاكاة كيرلس لثاؤفيلوس فى مقاومته لأفكار أوريجانوسية معينة، وسعيه لفرض عقيدة أرثوذكسية لاهوتية بين رهبان نتريا والإسقيط، فى هذه الحالة فإن قلق كيرلس من تأثير أوريجانوس بين الرهبان لا يتعلق كثيرًا بالدفاع عن أفكار المجسدين، ولكن بالدفاع عن قيامة الجسم البشرى من الأموات، على عكس الأفكار الأوريجانوسية حول انحلال الجسد والنفس عندما يأتون للاتحاد بالله[١]، فى الوقت الذى يحافظ فيه كيرلس على جمهور عام متشدد ضد أشكال معينة من الفكر الأوريجانى فى المنطقة المحيطة بالإسقيط، نراه فى مراسلاته مع جماعات رهبانية أخرى يعكس الآية ويدين التعاليم المتطرفة للمجسدين، يمكن أن نرى ذلك فى مراسلاته مع جماعة رهبانية فلسطينية، بقيادة طيباريوس، وكذلك فى رسالته القصيرة إلى كالوسيريوس، التى يبدى فيها تخوفه من البدع المنتشرة بين رهبان جبل القلمون بالفيوم[٢].

---

(١) هذه الفكرة وجذورها فى رسالة أوريجانوس "فى القيامة" أعيد شرحها فى القرن الرابع بواسطة إيفاجريوس.

Evagrius Ponticus. *Letter to Melania* 5; ed. W. Frankenburg. *Opera. Euagrius Ponticus* (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, n. f. 13, 2 (Berlin: Weidmann, 1912, 616–617; trans. M. Parmentier, "Evagrius of Pontus' 'Letter to Melania,'" *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 46 (1985), 11–12).

يهاجم ثاؤفيلوس نفسه هذا التعليم فى رسالته المجمعية رقم ٤٠٠:

(= Jerome, *Ep.* 92.2; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 149); E. Clark, *The Origenist Controversy*, 73 and 108.

(٢) للاطلاع على النصوص اليونانية لهذه الرسائل، وترجماتها إلى الإنجليزية، انظر:

Cyril of Alexandria, *Select Letters*; trans. L. Wickham (Oxford: Clarendon Press, 1983), 132–179 (*Answers to Tiberias*), 180–213 (*Doctrinal Questions and Answers*), 214–221 (*Letter to Calosirius*).

الأصل اليونانى لردود كيرلس على مراسلات طيباريوس –متناثرة– ولكن النص الكامل محفوظ فى نسخة سريانية.

(R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberias the Deacon," *Le Muséon* 83 (1970), 433–482).

الخطاب الموجه إلى كالوسيريوس هام فى هذا الشأن؛ حيث يعطى صـــورة عن الآليات التى اتبعها كيرلس ليبقى على علم بما يدور داخل الأديرة المــصرية، كما يوضح كيفية استخدامه للرسائل الشخصية للحث على إعـــادة تحديـــد الحـــدود اللاهوتية، استخدم البطريرك بكل وضوح مخبرين من بين الرهبـــان، قـــدموا لـــه معلومات حول أولئك الذين يتبنوا مواقف لاهوتية وكنسية منحرفة فى ديـــر جبـــل القلمون - ليس فقط أولئك المتمسكين بأفكار تجسيدية متطرفة، ولكن أيضًا الرهبان المليتوسيين (التابعين لبدعة مليتوس، المترجم) الصورة المرســـومة للـــدير ليـــست متباينة بحدة مع الاتجاهات الفكرية والطائفية، فصورة الرهبنة فى الفيوم قد تأكدت من خلال مصدر آخر معاصر - وهو كتاب أقوال آبـــاء الـــصحراء - وتخبرنـــا القصة عن راهب أرثوذكسى شهير يُسمى شيشوى، أقام فى الفيوم وعـــاش بـــسلام بين جماعة النساك الميلتوسيين[١]، كان الهدف من اهتمام كيـــرلس بالكتابـــة إلـــى كالوسيريوس -أسقف الإقليم- هو حثه على "وضع حد" لهـــؤلاء الـــذين يـــرددون اعتقادات خاطئة، وأن يمنع أولئك الذين اعتبـــرهم أرثوذكـــسيين مـــن الاخـــتلاط بالمليتوسيين[٢]، بالرغم من أن مخاوف كيرلس اللاهوتية كانت مختلفة تمامًـــا فـــى هذه الحالة، فإنه اتبع خطى ثاؤفيلوس فى محاولاته جعل القيادة الرهبانيـــة تحـــت سيطرته المباشرة؛ إذ قام بحثهم على رسم حدود أكثر صـــرامة وتحديـــدًا لهويـــة الطائفة، بعزل أنفسهم عن (أو قمع) الرهبان الذين يعتنقون آراء لاهوتية وكنـــسية تختلف عن آرائهم.

---

(1) *Sayings of the Desert Fathers* (*Apophthegmata Patrum*), Sisoes 32 (PG 65.405; trans. B. Ward, *The Desert Christian: Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetic Collection* (New York: Macmillan, 1975), 219); J. Goehring, "Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt," in *Ascetics, Society, and the Desert*, 196–218, esp. 200–208.

(2) Cyril, *Letter to Calosirius*; ed. and trans. L. Wickham, *Select Letters*, 216–217, 220–221.

الخلاف الكرستولوجى مع القسطنطينية (الجزء الأول):

على الصعيد الدولى، سار كيرلس أيضًا على نهج ثاؤفيلوس فى علاقاته المضطربة مع كنيسة القسطنطينية وقادتها، كان ذلك شديد الوضوح فى الموقف المتشدد، الذى اتخذه كيرلس فى أوائل فترة أسقفيته، حول فكر يوحنا ذهبى الفم، الأسقف السابق للقسطنطينية، كان نزاع ثاؤفيلوس مع ذهبى الفم قد انتهى بنفى الأخير عن كرسيه (ثم وفاته بعد ذلك فى العام ٤٠٧م)، أزيل اسم ذهبى الفم من سجلات الـ **(diptychs)** - سجلات رسمية يُسجل فيها أسماء الأساقفة ذوى السمعة الحسنة، أثناء فترة نفيه، الآن وبعد ما يزيد عن عقد واحد فقط، كانت هناك حركة دؤوبة فى بعض الكراسى لإعادة إدراج اسمه فى القائمة الرسمية للأساقفة، الواقع أن أسقفيات روما، والقسطنطينية وأنطاكية قد قاموا بذلك بالفعل. ولكن كيرلس - الذى كان قد شهد بنفسه، مع ثاؤفيلوس، إدانة ذهبى الفم فى مجمع السنديانة (٤٠٣م) - رفض ذلك بعناد، وبقى مصممًا على رأيه، حتى بعد أن كتب إليه الأسقف الجديد للقسطنطينية (وثانى خلفاء ذهبى الفم)، أتيكوس، رسالة يطلب منه العفو فى هذا الأمر[1]. عدل كيرلس موقفه بالتدريج تجاه ذهبى الفم، خلال الثلاثة

---

(١) يشير كيرلس إلى نفسه بأنه "أحد الشهود" فى مجمع السنديانة.

(*Ep.* 33.7, *Letter to Acacius of Beroea*; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.7, 148.34; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria: Letters 1–50* (FC 76; Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1987).

حول نص رسالة أتيكوس، التى يطلب فيها إعادة إدراج اسم ذهبى الفم فى السجلات المقدسة، ورد كيرلس عليه، انظر:

E. Schwartz, ed., *Codex vaticanus gr. 1431: Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften philosophisch-philologisch und historische Klasse, Vol. 32, Abhandlung no. 6; Munich, 1927), 23–24, 25–28.

للاطلاع على ترجمة إنجليزية للرسالتين، انظر:

J. McEnerney, trans., *St. Cyril of Alexandria: Letters 51–100*, (FC 77; Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1987), 83–85, 86–91.

والثلاثين عامًا التى قضاها كيرلس على كرسـيه[١]، ولكـن بقـى التـوتر بـين الإسكندرية القسطنطينية قائمًا.

تحولت هذه التوترات إلى حرب لاهوتية عنيفة، بعد فترة قصيرة من تـولى شخص يُسمى نسطور أسقفية القسطنطينية، فـى العـام ٤٢٧م، كانـت الـضربة الافتتاحية لهذا النزاع المتجدد هى الإعلان العلنى لنسطور ضد التعاليم القائلة بـأن العذراء مريم كانت "والدة الإله" (THeotokos، وهى كلمة يونانية تعنـى حرفيًـا: "حاملة الإله")[٢]، لم يوافق نسطور على هذه الصياغة؛ إذ أثارت سلسلة من الأسئلة المعضلة، كيف يمكن لمريم وهى فقط كائن بـشرى أن تلـد الله المتعـالى غيـر المحدود؟ ألم يكن ذلك التباسًا فى المصطلحات؟ أليس من الأفـضل أن نقـول: إن مريم ولدت الإنسان يسوع المسيح؟ ومن ثم اقترح نسطور لقبًا بديـلاً لمريـم، "والدة المسيح" (Christotokos): "إن الله عبر خلال العذراء أم المسيح، هـذا مـا تعلمته من النصوص الإلهية، ولكن الله قد ولد منها، هذا ما لـم أتعلمـه فـى أى مكان." ذهب نسطور إلى أبعد من ذلك، فى محاضراته حول هذا الموضوع، إلـى حد أنه أدان الذين استمروا فى وصف العذراء بـ والدة الإله[٣].

أثار رفض نسطور لمصطلح "والدة الإله" سخطًا بين قادة الكنيسة المصرية، كان لاستخدام هذا المصطلح قبل القرن الخامس تاريخ طويل فى مصر ويبدو فـى الواقع أنه كان سـمة مميـزة للاهـوت الـسكندرى، فأوريجـانوس، وبطـرس، وألكسندروس، وأثناسيوس، وديديموس الضرير - جميعهم إما بطريرك، أو معلـم لاهوتى سكندرى بارز - كانوا قد استخدموا هـذا اللقـب للعـذراء مـريم فـى كتاباتهم[٤]، بالنسبة لكيرلس كان لهذا المصطلح أهمية إضـافية؛ إذ اسـتخدمه أداة

---

(1) J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 5–6.
(2) Socrates, *HE* 7.32 (PG 67.808–812).
(3) ACO 1.1.6, 18.24–31

أجزاء من محاضرات نسطور وصلت إلينا من خلال رسالة كيرلس الأخيرة (ضد نسطور).

(٤) حول تاريخ استخدام مصطلح (Theotokos) والدة الإله بين هؤلاء الكتاب وغيرهم، انظر:

G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 639–640; M. Starowieyski, "Le titre *theotokos* avant le concile d'Ephese," *Studia Patristica* 19 (1989), 236–242; and N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 232, note 15.

لاهوتية حاسمة فى جهوده لمحاربة عبادة إيزيس فى مصر، فإيزيس كانت معروفة بين عبادها بأنها "العذراء الأعظم"، وبأنها "أم الإله"، كما أنها كانت مكرمة بسبب ولادتها إله الشمس المصرى حورس، وعن طريق إعادة تقديم مريم بأنها العذراء ووالدة الإله، فى الأدب والطقوس، والفن، حاول كيرلس، والكنيسة المصرية فى القرن الخامس - أن يخاطبوا مشاعر عباد إيزيس، وأن يعيدوا توجيه مثل هذا الولاء إلى النموذج المسيحى لمريم[1]، ومن ثم لا يُستغرب إحساس كيرلس الفورى بالحاجة إلى الدفاع كتابة عن العقيدة السكندرية فور علمه بتعاليم نسطور.

طبيعة رد فعل كيرلس هامة لفهم الدور الذى استمرت تلعبه الرهبنة المصرية، وعلاقتها ببطريركية الإسكندرية، لجأ كيرلس إلى الأديرة المصرية، فى مواجهة نزاع لاهوتى آخر مع القسطنطينية، فى محاولة لتعزيز هذا الحصن التقليدى للدعم، ومن ثم، ألف كيرلس رسالة عامة إلى رهبان مصر، حتى قبل كتابته مباشرة إلى نسطور، كان هم كيرلس الأساسى فى هذه الرسالة هو إزالة بذور الشك أو الفرقة التى زرعتها الأنباء المتواترة حول تعاليم نسطور، يكتب قائلاً:

> **"ولكننى منزعج أشد الانزعاج بسبب ما سمعته، بأن ثمة شائعات مغرضة قد وصلت إليكم، وأن ثمة رجالاً عازمين على تحطيم إيمانكم البسيط، متشدقين بلغو لا طائل من ورائه، صاغوه فى شكل لطيف، منغمسين فى استفسارات دقيقة، قائلين بأنه من الضرورى التحديد بوضوح، هل ستُسمى القديسة العذراء مريم أم الله، أم لا[2]؟**

---

(١) حول استخدام مصطلح والدة الإله فى سياقه اللاهوتى المصرى، و علاقته بعبادة ايزيس، انظر:

J. A. McGuckin, "The Influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology," *Studia Patristica* 24 (1993), 295–299.

تصوير ايزيس وهى ترضع حورس، أصبح النموذج الأولى للأيقونات المسيحية المبكرة التى تصور العذراء مريم وهى ترضع المسيح الطفل انظر:

Lucia Langener, *Isis lactans – Maria lactans: Untersuchungen zur koptischen Ikonographie* (Altenberge: Oros Verlag, 1996).

(2) Cyril, *Ep.* 1, *Letter to the Monks of Egypt*: ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 11.12–15; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1–50* (FC 76), 14–15.

وفقًا لعلم الاجتماع، كان هدف كيرلس ترسيخ روابط ولاء الجماعة تحت قيادته، وقد فعل ذلك عن طريق تعريف هذا الولاء على أسس العقيدة اللاهوتية، وسعيه لعزل الجماعة عن تعاليم يُتصور زيفها(١)، وكرد على ادعاءات نسطور بأن تعليم "والدة الإله" تعليم غير كتابى، لجأ كيرلس إلى التقاليد الرسولية وإلى آباء الإيمان المقدسين - هؤلاء الذين يعتقد أنهم فسروا الكتاب بشكل سليم - لكى يدافع عن استخدام هذا اللقب لمريم(٢)، هنا يعترف كتاب تاريخ البطاركة، بارتباط أجندة كيرلس الخطابية ببناء الهوية المصرية الكنسية، "تقوى كيرلس بسلاح الآباء ألكسندروس وأثناسيوس، ولبس درع الإيمان الذى وضعه خلفاؤه فى بيعة القديس مرقس الإنجيلى."(٣)

يلجأ كيرلس فى عمله رسالة إلى رهبان مصر - بشكل خاص - إلى رسالة سابقة لأثناسيوس، مشيرًا إلى استخدام أثناسيوس مصطلح "والدة الإله" مرتين عند الحديث عن مريم(٤)، فى بداية هذا الجدل الكريستوذولوجى مع نسطور: سيوظف تذكير كيرلس بنموذج أثناسيوس على مستويين على الأقل: الأول: كان يدعى كيرلس استحقاقه لدور راعى الرهبنة (وفوائد رعاية الرهبنة) التى كان قد أسسها أثناسيوس قبل مائة عام، وذلك بتصوير نفسه كخليفة روحى لأثناسيوس فى مراسلاته مع الرهبان المصريين: الثانى: ادعى كيرلس أيضًا استحقاقه لارتداء

---

(١) كان كيرلس يسعى من خلال فصاحته اللاهوتية لتشكيل هوية الجماعة وفقًا لأطر مارى دوجلاس التى وضعها لنموذج الجماعة القوية فى التصنيف الاجتماعى. انظر:

M. Douglas, *Natural Symbols* (New York: Random House, 1970).

(2) Cyril, *Ep.* 1, *Letter to the Monks of Egypt*; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 11.27–30; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1–50* (FC 76), 15; cf. Cyril, *Against Nestorius*, Proem. 1; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.6, 16.3–5; trans. N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 132.

(3) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 437.

(4) Athanasius, *Against the Arians* 3.29, 33 (PG 26.385–388, 393–396); cited by Cyril, *Letter to the Monks of Egypt* (*Ep.* 1); ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 11.27—12.20; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1–50* (FC 76), 15–16.

عباءة أثناسيوس باعتباره مدافعا أرثوذوكسيًا عن عقيدة نيقية، وذلــك باستحــضار اسمــه، ففى عمله (رسالة إلى رهبان مصر) يبرز كيرلس اقتباسه لــنص عقيــدة نيقية المشهور، عقب ذكره لاسم أثناسيوس[1]، عندما حاول نسطور - أيــضًا - أن يضع نفسه ضمن مؤيدى مجمع نيقيــة، ســيحتج كيــرلس قــائلاً بــأن أســـقف القسطنطينيــة "لم يفهم" "ولم يفسر على وجه صحيح" عقيدة هذا المجمع[2].

سيساعد أيضًا اعتماد كيرلس على أثناسيوس فى شرح الأســباب اللاهوتيــة العميقة لمعارضة نسطور. يركز كيرلس فى ختام رسالة إلى رهبان مصر - على وحدة المسيح (كناسوت ولاهوت) بوصفه سببًا لوصف العذراء بأنها أم الله:

> **"لأنه إله حقيقى وملك بالطبيعة، ولأن المصلوب قد دُعى رب المجد، كيف يمكن لأى أحد أن يتردد فى تسمية القديسة العذراء مــريم أم الله؟ نعبده كــواحد، دون تقــسيمــه إلى اثنـــين بعــد الاتحاد."[3]**

يصف كيرلس فى موضع آخر هذا الاتحاد بين اللاهــوت والناســوت فــى المسيح بأنه "اتحاد إقنومى" - اتحاد (إقنومين من المصطلح اليونانى **hypostaseis**) "حقيقتين جوهريتين" فى شخص المسيح.

---

(1) Cyril, *Ep.* 1, *Letter to the Monks of Egypt*; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 12.32—13.5; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1–50* (FC 76), 17.

(2) Cyril, *Ep.* 17, Third *Letter to Nestorius*; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 34.14–20; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1–50* (FC 76), 81–82.

يورد Wickham أيضا النص اليونانى مع ترجمة إنجليزيــة (L. Wickham, Select letter, 15). حول مثال لاستخدام نسطور لعقيدة مجمع نيقية، انظر:

E. Schwartz, ACO 1.1.1, 29.12–14; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1–50* (FC 76), 43.

(3) Cyril, *Ep.* 1, *Letter to the Monks of Egypt*; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 23.11–13; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1–50* (FC 76), 33.

"نحن لا نقول بأن طبيعة الكلمة تغيرت عندما أصبحت جسدًا، ولا نقول بأن الكلمة تحولت إلى إنسان كامل من نفس وجسد، نحن بالأحرى نقول بأن الكلمة باتحاده بجسده إقنوميًا، وبنفس عاقلة، صار بطريقة لا يمكن فهمها أو وصفها إنسان."(١)

كان هذا الاتحاد الكامل بين اللاهوت والناسوت فى المسيح، من وجهة نظر كيرلس - هو المبرر لتسمية مريم أم الله، وفقًا "لتدبير" التجسد، كان ما ينسب للاهوت المسيح، ينسب أيضًا للاهوته، والعكس(٢)، كان لطبيعة هذا الاتحاد آثار عميقة أيضًا على خلاص البشرية، هنا يعتمد فكر كيرلس حول شخصية السيد المسيح، بشكل مكثف - على تعاليم أثناسيوس حول التجسد. يرى أثناسيوس أن واهب الحياة - الكلمة - حمل كل خصائص الطبيعة البشرية، باتحاده بجسد بشرى، وبتقديسه للجسد. وبالنسبة لكيرلس وأثناسيوس، حصول الإنسان على الخلاص يمكن فقط من خلال الشركة فى الجسد المقدس للمسيح(٣).

يساعد هذا المنطق اللاهوتى شديد الارتباط بعلم الخلاص فى تفسير الأساس الذى بنى عليه كيرلس معارضته لنسطور، اتهم كيرلس نسطور بأن تعليمه يقسم المسيح إلى شخصين، أو بتعبير آخر، يفترض مجرد ارتباط واهن بين شخصين

(1) Cyril, *Ep.* 4, Second *Letter to Nestorius*; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 26.25–28; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1–50* (FC 76), 39; cf. J. Wickham, *Select Letters*, 4–7 (Greek text and English translation).

(2) Cyril, *Against Nestorius*, Proem. 1 (ed. E. Schwartz, ACO 1.1.6, 16.3ff.; trans. N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 132); cf. Cyril, *Paschal Letter* 17.2 (ed. W. H. Burns, in SC 434, 266–268; PG 77.776A–B).

(3) Athanasius, *Against the Arians*, 2.70; cf. Cyril, *Against Nestorius* II.8; III.2; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.6, 46.28–37; 58.6–13; trans. N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 156–157, 161–162.

بالنسبة لكيرلس، هذه الشركة فى جسد المسيح أصبحت ممكنة من خلال سر التناول (الإفخارستيا).

Cyril, *Against Nestorius* IV.3–7, where he contests Nestorius' interpretation of John 6 (ed. E. Schwartz, ACO 1.1.6, 83.30—91.8; large excerpts of this section are translated by N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 167–174).

فى المسيح، كان قلق كيرلس الرئيسى أن مثل هـذا التعلـيم الكريـستولوجى قـد يقـوض الوحـدة الجوهرية للمسيـح، ومن ثم يعرقـل حصـول الإنـسان على الخلاص(١).

ركز كيرلس على قضيته ضد نسطور فى العديد من الرسائل والمقالات التى وجهها إلى لاون، أسقف روما، وإلى أسـاقفة شـرقيين آخـرين، وإلـى الـبلاط الإمبراطورى، وإلى نسطور نفسه(٢)، والواقع أن حملاته ضد أسقف القـسطنطينية تصاعدت حدتها بسرعة، فاشتملت رسالته الثالثة إلى نسطور، التى كانت قد أقرهـا مجمع سكندرى، على اثنا عشر تصريحًا لاذعًا تدين أفكار نسطور- "الاثنى عـشر حرمًا."(٣) دفعت اعتراضات كيرلس الصاخبة الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثانى إلـى دعوة الكنيسة لعقد مجمع فى أفسس عام ٤٣١، لحل المشكلة، سيُدان نسطور فـى مجمع أفسس، ولكن لم تخل الإجراءات من تعقيدات.

ترأس كيرلس المجمع، وصل كيرلس إلى أفسس مصحوبًا بحشد من أتباعـه المخلصين، بمن فيهم الراهب القبطى شنودة، رئيس الدير الأبيض بصعيد مـصر(٤).

---

(1) Cyril, *Ep.* 4, Second *Letter to Nestorius*; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 28.3–25; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1–50* (FC 76), 40–41; also J. Wickham, *Select Letters*, 8–11.

محاولات نسطور اللاحقة لشرح مفهومه الكريستولوجي بأكثر دقة، بينت أن بعض مخـاوف كيـرلس كانت معتمدة على سوء فهم (مفاهيمى) لفكر نسطور انظر:

Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, trans. G. R. Driver and L. Hodgson (Oxford: Clarendon Press, 1925).

نشر هذه الرسالة الدفاعية فى القرن العشرين جعلت عددًا من الباحثين الغـربيين يراجعـون تقيـيمهم لنسطور ولنزاعه مع كيرلس.

(٢) للاطلاع على حصر بكتابات كيرلس ضد نسطور، انظر:

J. Quasten, *Patrology*, volume 3, 126ff.

(3) Cyril, *Ep.* 17, Third *Letter to Nestorius*; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 33–42; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1–50* (LC 76), 80–92; also J. Wickham, *Select Letters*, 12–33.

(٤) حول دليل مشاركة شنودة في مجمع أفسس، انظر:

Shenoute, *On the Modesty of Clerics* (ed. J. Leipoldt and W. E. Crum, CSCO 42.35; trans. J. Wiesmann, CSCO 96.16); and Besa, *The Life of Shenoute* 128–130 (ed. J. Leipoldt and W. E. Crum, in *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, CSCO 41, 57–59; trans. D. Bell, 78–79).

وفقًا لرواية Besa الأسطورية نوعًا ما، وبخ شنودة نسطور فى المجمع، ولكزه فى صدره، وبعدها رقاه كيرلس إلى رتبة (أرشمندريت) رئيس المتوحدين.

كان بعض الرهبان المصريين يعملون "عملاء" لكيرلس فـــي القـــسطنطينية؛ حيــث حاولوا حشد مقاومة ضد نسطور، مرة أخرى سيستفيد بطريـــرك الإســكندرية مـــن الدعم الرهباني المصري في وقت أزمة لاهوتية[١]، كان حماس المـــوالين لكيـــرلس دافعًا لرغبته في التعجيل ببدء المجمع؛ حيث إن المجمع قد أُجل سابقًا لمدة أســبوعين عن التاريخ المحدد لبدايته، ولا زال أمام ممثلي أنطاكية أسبوعًا، تقريبًا؛ لكي يــصلوا إلى أفسس، وتأخر وفد روما أكثر من ذلك، ورفض نسطور حضور المؤتمر، ومـــع ذلك قرر كيرلس عقد المجمع، وجاء قرار المجمع سريعًا فخـــلال أربـــع وعـــشرين ساعة، كان نسطور قد عُزل بإجماع أصوات ١٩٧ أسقفًا حاضرين[٢].

كان قرار كيرلس بالمضي قدمًا في عقد المؤتـــمر، بدون الوفـــد الأنطـــاكي – وهو قرار إجرائي سليم – سببًا في حدوث تصدع خطير في العلاقات بين الكرســـيين، عندما وصل يوحنا أسقف أنطاكية وتابعوه، بعد انقضاء المؤتمر بأيام قليلـــة، غـــضبوا بشدة من قرار كيرلس، وتبرؤوا من القرار الذي اتخذه المجمـــع، وكرد فعـــل عقـــدوا مجمعًا وأدانوا كيرلس و"حروماته الاثنى عشر"، وعندما علم الإمبراطور ثيؤدوســـيوس بأخبار هذا الانشقاق، قرر "إلغاء كل شيء قد تقرر بطريقة حزبية" في كلا المجمعـــين المنفصلين، ودعا إلى مباحثات لاهوتية جديدة فـــي مدينـــة خلقيدونيـــة القريبـــة مـــن العاصمة[٣]، حاول الإمبراطور ثيؤدوسيوس، خلال الثلاثة الـــشهور التاليـــة أن يحـــل الخلافات بين الطرفين، دون جدوى. وفي النهاية وبعـــد قرابـــة العـــامين تـــصالحت الإسكندرية وأنطاكية، فيما يعرف بـــ "عقد إعادة الوحدة" عام ٤٣٣م.

---

(١) حول الرهبان المصريين الذين قاموا بدور عملاء كيرلس في القسطنطينية، انظر:
ACO 1.1.2, 66.10; 1.1.4, 35.2; cited by E. Schwartz, *Cyrill und der Mönch Viktor* (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse 208, 4; Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1928), 8.

يبين Schwartz أن الدعم الرهباني المصري لكيرلس لم يكن بالإجماع؛ إذ إن نسطور اســـتخدم أيـــضًا الموالين له من بين الرهبان، وهناك أدلة على وجود بعض المنشقين في معسكر كيرلس.

(٢) للاطلاع على رواية موجزة حول مجمع أفسس عام ٤٣١م، وردود الأفعال الفورية، انظر:
N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 46–56. J. A. McGuckin (*St. Cyril of Alexandria*, 53–106)

(3) ACO 1.1.7, 74.21–22.

بالرغم من النتائج المبهمة لمجمع أفسس، فإن أقدار نسطور وكيـرلس لـم تختلف كثيرًا، تخلى نسطور عن كرسيه الأسقفى بعد المجمع؛ أملاً فى العودة إلـى ملاذه الرهبانى الأصلى[١]، وبعد خمسة أعوام، سيرسله الإمبراطور إلى المنفى فى تخوم العالم الرومانى (أولاً إلى البتراء، ثم الواحات الكبرى فى صحراء مصر)[٢]. بالنسبة لكيرلس، فقد عاد إلى مصر كبطل، وستشيد به الأجيال اللاحقة فـى الأدب الرهبانى القبطى واليونانى بوصفه راعى وقائد الرهبان المصريين والمـدافع عـن الإيمان الحقيقى فى مواجهة نسطور[٣]. بمـرور الوقـت، ومـع تـولى كرسـى القسطنطينية شخص أقل اهتمامًا بالجدل (مكسيميانوس)، نزع مؤقتًا فتيل التوتر بين الإسكندرية والقسطنطينية، وستشهد الخمسة عشر عامًا التالية سلامًا غيـر مـستقر بين الكرسيين.

النزاع اللاهوتى مع القسطنطينية (الجزء الثانى):

تلاشت تمامًا هذه الهدنة اللاهوتية بين الإسكندرية والقسطنطينية فى مجمـع أفسس الثانى فى العام ٤٤٩م؛ حيث سيُعاد النظر فى نفس القـضايا اللاهوتيـة،

---

(1)ACO 1.1.7, 71.5–14; 76.41—77.1

(2) Socrates, *HE* 7.34 (PG 67.813–816); George the Monk ("Hamartolos"), *Chronicon* 105.6 (PG 110.741C).

نسطور فى خطابين إلى الحاكم المصرى لإقليم Thebaid عن وقته فى الواحات الخارجـة بالـصحراء الغربية، ومعاناتـه هنـاك خـلال هجمـات قبيلـة يتحـدث Blemmyes حـوالى عـام ٤٥٠م.

(Evagrius Scholasticus, *HE*1.7.258–260).

(٣) انظر على سبيل المثال:

The Sayings of the Desert Fathers (*Apophthegmata Patrum*), Daniel 8 (PG 65.160A–C; trans. B. Ward, *The Desert Christian*, 54); and Besa, *Life of Shenoute* 17–21, 128–130 (ed. J. Leipoldt and W. E. Crum, in *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, CSCO 41, 15–18, 57–59; trans. D. Bell, 47–49, 78–79).

يشير أنسطاسيوس، رئيس دير سانت كاترين بجبل سيناء فى القرن السابع المـيلادى – إلـى كيـرلس بصفته "خاتمة الآباء".

(*Viae dux* 7.1.101; ed. K.-H.Uthemann, Corpus Christianorum Series Graeca 8 (Turnout: Brepols, 1981), 107).

ولكن بطاقم جديد من القادة، ففى الإسكندرية تولى ديسقورس البطريكية بعد وفاة كيرلس فى عام ٤٤٤م، وفى القسطنطينية ارتقى عرش الأسقفية رجل يُسمى فلافيانوس، جاءت الشرارة الأولى لهذا الجدل المتجدد، عن طريق راهب متنفذ، اسمه أوطاخى، كان رئيسًا لأحد أديرة القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية. بدأ أوطاخى فى العامين السابقين على مجمع أفسس الثانى، يثير قلق قادة الكنيسة فى آسيا الصغرى وسوريا بسبب تعاليمه، وما لبث أن تحول هذا القلق إلى اعتراضات شديدة على تعاليمه حول "الطبيعة الواحدة" للمسيح.

لم يكن تعليم أوطاخى (والجدل الذى أشعله) جديدًا، فعادة ما استخدم كيرلس السكندرى نفسه تعبير "طبيعة واحدة"؛ لكى يصف الوحدة "الإقنومية" للمسيح، والواقع أن هذه العبارة أثارت بالفعل جدلاً فى ثلاثينيات القرن الخامس، ليس فقط مع نسطور ولكن أيضًا مع يوحنا أسقف أنطاكية وأنصاره، الذين تخوفوا من أن مثل هذا التعبير الكريستولوجى "طبيعة واحدة" سيلغى تمامًا إنسانية المسيح. تحرك كيرلس لتوضيح وتلطيف لغته فى مواجهة هذه التخوفات التى صرح بها الفريق الأنطاكى. أولاً: وضح كيرلس بأنه قال "طبيعة واحدة متجسدة للكلمة" لكى يبرز اهتمامه المحورى بأن الكلمة المتجسد سيُعرف على أنه الشخص المميز - المفرد، مصدر الحياة - لعمل الله التكفيرى عن الإنسانية[1]. وفى نفس الوقت، حتى فى محاولته لتوظيف مصطلح "طبيعة واحدة" لضمان وحدة شخص المسيح، كان كيرلس مرحبًا بإيجاد أرضية مشتركة مع منتقديه الأنطاكيين، عن طريق اعترافه بأن خصوصية كل من ناسوت المسيح ولاهوته كانتا بشكل ما حاضرتين فى لغتهم[2]. فى النهاية كان لهذا التنقيح وإعادة الصياغة لفكر كيرلس الكريستولوجى دور أساسى فى تسهيل توقيع عقد "إعادة الوحدة"، المذكور سابقًا، بين كنيسة الإسكندرية وكنيسة أنطاكية فى العام ٤٣٣م.

---

(1) J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 207–212.

(2) Cyril, Second *Letter to Succensus*, *Ep.* 46.3 (ed. E. Schwartz, ACO 1.1.6, 160.5–7; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1–50* (LC 76), 201; cf. J. Wickham, *Select Letters*, 89).

بينما التزم الراهب أوطاخى بتأكيد كيرلس على "الطبيعة الواحدة" للمسيح، أظهر قابلية أقل لتخفيف حدة لغته اللاهوتية، وعدم استعداد أقل بكثير للتفاهم حول تفسيره المتشدد لمعتقد "الطبيعة الواحدة"، واعتبر أوطاخى أى شخص قال بأنه ربما كانت هناك "طبيعتان" فى المسيح بعد الاتحاد، متهمًا ببدعة كريستولوجية (خطيئة كبرى فى الدوائر اللاهوتية المسيحية المبكرة). ولدعم ادعائه، أشار أوطاخى- بشكل صحيح فى هذه المرة - بأنه لم تكن هناك سابقة قديمة للغة "طبيعتين"، فلم تُستخدم فى الكتاب المقدس، ولا فى مجمع نيقية المسكونى (٣٢٥م)، ولا فى مجمع أفسس (٤٣١م)، يستمر أوطاخى فى ترديد صيغة "طبيعة واحدة" كتعويذة، فى مقابلة مثل هذه البدعة المتصورة [١].

تخوف معارضو أوطاخى (من ضمنهم الأساقفة: ثيودريطوس القورشى، فلافيانوس أسقف القسطنطينية، ولاون أسقف روما) من قبول آرائه الخاصة بـ"الطبيعة الواحدة" وأنها ستسبب - لا محالة - تلاشى الطبيعة البشرية للمسيح؛ حيث إنها "ستُبتلع" بواسطة طبيعته الإلهية[٢]. وعلى ذلك، قام فلافيانوس بإدانته فى "المجمع المكانى" بالقسطنطينية فى العام ٤٤٨م، لسوء فهمه وتشويهه تعاليم كيرلس اللاهوتية، لاقى هذا الحكم قبولاً لدى لاون أسقف روما، ومن ثم قام بنبذ أوطاخى بوصفه "أحمق غاية الحمق وجاهل تمام الجهل"[٣].

---

(1) R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (London: SPCK, 1961), 56–69.

(2) Theodoret of Cyrus, *Eranistes* 2 (PG 83.153, 157); J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 330–334, esp. 331–332

(3) Leo, *Ep.* 28.1 (= *Tome of Leo*; ed. E. Schwartz, ACO 2.2, 24).

حول إدانة أوطاخى فى القسطنطينية، عام ٤٤٨، انظر:

ACO 2.1.1, 100–145: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: Volume One, From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, trans. J. Bowden, Second edition (Atlanta: John Knox Press, 1975), 523–526.

حول رد لاون على أوطاخى، والمجمع المكانى، انظر:

Leo, *Ep.* 27 and 29 (ed. E. Schwartz, ACO 2.4, 9–10); and R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon*, 73ff.

عند هذه النقطة، قرر البطريرك المصرى ديسقورس أن يلقى بثقله لدعم أوطاخى، واعتراضًا على فلافيانوس ولاون، وكان ذلك قرارًا مصيريًا بالنسبة لمستقبل الكنيسة المصرية، بالرغم من اتهام بعض المؤرخين المحدثين لديسقورس بالانتهازية(١)، فإن أسباب هذا التدخل لم تكن سياسية، فعلى المستوى اللاهوتى، يبدو أن ديسقورس قد شارك أوطاخى تفسيره المتعسف لصيغة "طبيعة واحدة"، كذلك لم يكن راضيًا عن تنازلات كريستولوجية قدمها كيرلس أثناء محادثاته مع الأنطاكيين، التى أدت إلى إعادة الوحدة بينهم عام ٤٣٧م(٢). كان لدى ديسقورس المقدرة على الاستفادة من المناخ السياسى المواتى فى ذلك الوقت، فى أى حدث، وبغض النظر عن دوافعه، ولأن أوطاخى كان له نصير متنفذ فى البلاط الإمبراطورى (أمين البلاط كيرسافيوس)، استطاع ديسقورس أن يحصل على دعم الإمبراطيور تاودوسيوس لعقد مجمع ثان بأفسس للنظر فى القضية(٣).

مُنح ديسقورس شرف رئاسة المجمع بصفته ممثل الكرسى السكندرى، مثلما كان الأمر مع كيرلس فى المجمع السابق بأفسس قبل ثمانية عشر عامًا، مارس ديسقورس سلطته بقبضة أكثر حزمًا من سلفه، سار ديسقورس نحو تنفيذ خطته بسرعة، فى ظل تأييد غالبية ساحقة من الأساقفة الحاضرين المجمع،

(١) انظر، على سبيل المثال:
W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 764.

(2) Heinrich Bacht, S. J., "Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519)," in *Das Konzil von Chalkedon*, Volume 2, edited by A. Grillmeier and H. Bacht (Würzburg: Echter-Verlag, 1953), 193–314; J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 229.

(٣) ربما يكون ديسقورس قد ضمن دعم الإمبراطور تاودوسيوس عن طريق هدايا ثمينة، وسيُتهم لاحقًا بتحويله ١٤٠٠ جنيه ذهبى إلى البلاط الإمبراطورى. (ACO 2.1.2, 27). إذا كان الوضع كذلك، فإنه يكون قد اتبع ببساطة سابقة كيرلس الذى رصد علانية فى إحدى رسائله مجموعة مذهلة من الهدايا التى وهبها لأعضاء من حاشية الإمبراطور، لكسب تعاطفهم معه خلال نزاعه مع نسطور.
(Cyril, *Ep.* 96; ed. E. Schwartz, ACO 1.4, 224–225; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 51–90* (FC 77), 151–153).

ومع وجود قوات إمبراطورية لسحق المعارضة، وفى النهاية تمت تبرئة أوطاخى، وعزل فلافيانوس أسقف القسطنطينية، ومرة أخرى لعب الرهبان المصريون دورًا حاسمًا فى مسار الأحداث، فعند الشروع فى بداية التصويت، قامت مجموعة منهم (بالتعاون مع حشد من نشطاء متشددين آخرين) بالاندفاع إلى قاعة المجمع والصراخ على المشاركين لمناصرة أسقفهم، اندلعت أعمال عنف خلال أعمال المجمع، وتسببت الأساليب الهمجية للحرس العسكرى فى إصابة عدد من المشاركين بكدمات، كان من بينهم فلافيانوس نفسه، سيموت فى غضون عام لكونه "غير قادر على تحمل مشقة رحلته إلى المنفى"[١].

عاد ديسقورس إلى الإسكندرية منتشيًا بانتصاره، ولكنه كان نصرًا لفترة قصيرة وباهظ التكاليف، ففى دفاعه عن أوطاخى، لم يستعد ديسقورس القسطنطينية فقط، بل عادى أيضًا الكرسى الرومانى المخيف لم يتمكن لاون أسقف روما من حضور المجمع بنفسه، ولكنه أرسل وفدًا باباويًا مع رسالة مفصلة لفلافيانيوس يعارض فيها أفكار أوطاخى، هذه الوثيقة المعروفة بـ "طومس لاون"[٢] لم تقرأ على الإطلاق فى المجمع، فهى لم تتوافق مع خطط ديسقورس، ومن ثم تم حجبها وكتمها، بالطبع لم يرض ذلك لاون، وهو كان أساسًا غاضبًا بشدة من أسلوب قيادة ديسقورس، إلى درجة أنه وصف المجمع الثانى لأفسس بـ "مجمع اللصوص."[٣] فى العام التالى ٤٥٠م توفى الإمبراطور تاودوسيوس، وفجأة

(1) Nestorius, *The Bazaar of Heracleides* 2.2.490–496; trans. G. R. Driver and L. Hodgson (Oxford: Clarendon Press, 1925), 358–362.

تزعم عدد من المصادر القديمة بأن وفاة فلافيانوس كانت نتيجة للإصابات التى لحقته أثناء المؤتمر، على أن هذه المزاعم لا أساس لها.

(H. Chadwick, "The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon," *Journal of Theological Studies*, new series, 6.1 (1955), 17–34).

(2) Leo, *Ep.* 28; ed. E. Schwartz, ACO 2.2.1, 24–33; trans. W. Bright, in E. R. Hardy, ed., *Christology of the Later Fathers* (Library of Christian Classics III; Philadelphia: Westminster Press, 1954), 359–370.

(3) Leo, *Ep.* 95, *Letter to Pulcheria*; ed. E. Schwartz, ACO 2.4, 51.4.

وجد الأسقف السكندرى نفسه دون سند، متأسفًا على فقد أقوى مدافع وحليف على الصعيد الدولى.

كان رد الفعل ضد ديسقورس عنيفًا وحاسمًا إثر موت الإمبراطور ثيؤدوسيوس، تحركت الإمبراطورة الجديدة بوليخاريا، المتعاطفة مع لاون، لإبطال أعمال مجمع أفسس الثانى، والدعوة إلى عقد مجمع جديد ينعقد فى العام التالى فى خلقيدونية، القريبة من العاصمة القسطنطينية، فى هذا المجمع المنعقد فى خلقيدونية عام ٤٥١م، تم عزل ديسقورس (بزعم محاولاته قطع[1] لاون فى أفسس)، وتمت إدانة تعاليم أوطاخى مرة ثانية، وتم التوصل إلى حل وسط اعتمادًا على ثلاث وثائق أساسية تم الاتفاق عليها، وهى: طومس لاون، ورسالة كيرلس الثانية إلى نسطور، واتفاقية إعادة الوحدة السكندرية الأنطاكية، كانت لغة عقيدة خلقيدونية هامة، فبينما تؤكد على أن العذراء مريم هى "أم الله" (**Theotokos**)، تحدثت عن أن المسيح "له طبيعتان، بلا تشويش، بلا تغير، بلا انقسام، بلا انفصال."[2] اعتبر معظم أعضاء الوفد المصرى أن التأكيد على أن للمسيح "طبيعتين" قريب جدًا من أفكار نسطور. واعتبروا بيان المجمع بمثابة خيانة لتراث كيرلس، ومما أكد هذا الانطباع رفض المجمع قبول حرومات كيرلس الاثنى عشر ضد نسطور.

فى نهاية الأمر، رفض الوفد المصرى بحزم حكم المجمع بعزل ديسقورس، أُرسل ديسقورس إلى المنفى إلى غنفرا (جزيرة بافلاجونيا بآسيا الصغرى)، وتم تعيين بطريرك خلقيدونى مكانه، إلا أن المسيحيين الأقباط استمروا فى اعتبار ديسقورس بطريركهم الشرعى، ويبدو أن عزل ديسقورس بالقوة من منصبه قد زاد من شعبيته بين المؤمنين المصريين – وبخاصة بين الرهبان الأقباط – واعتبروه "قائدًا ناسكًا محاصرًا"، والأخير فى قائمة طويلة من البطاركة

---

(١) عقوبة القطع: تعنى عزله من جماعة المؤمنين؛ ومن ثم إعلانه خارج عن الإيمان القويم. (المترجم)

(٢) حول أعمال مجمع خلقيدونية، انظر: ACO 2.1–5؛ للاطلاع على نص عقيدة خلقيدونية، انظر: ACO 2.1.2, 129–130; trans. R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon*, 210–211.

(تشمل ديونوسيوس، بطرس، وأثناسيوس) الذين تعرضوا للنفى على أيدى خصوم عدوانيين[١]، والواقع أن شهرة ديسقورس كبطريرك منفى ورمز رهبانى محبب ستكون موضع احتفاء الأجيال التالية من الكتاب الرهبان غير الخلقيدونيين[٢]، والفنانين[٣] فى مصر (انظر اللوحتين ٦، و٧).

---

(1) W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 141, 154; M. Cramer and H. Bacht, "Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.–7. Jahrhundert): Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche Ägyptens," in *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 2, 327.

تقول حوليات العام ٨٤٦م "بعد إرسال ديسقورس إلى المنفى استمروا متشبثين به، بشكل سرى".

(*Chronicle of 846*; ed. E. W. Brooks and J.-B. Chabot, in *Chronica Minora*, CSCO Syr. 3, 4 (Paris: Typographeo reipublicae, 1903), 163)

(٢) فى مديح للقديس مكاريوس باللغة القبطية منسوب إلى ديسقورس (ولكن كتبه دون شك كاتب متأخر غير خلقيدونى)، يرمى إلى تسجيل حديث ألقاه على مجموعة من الزائرين من الرهبان والكهنة أثناء نفيه فى غنفرا: يحيى فيه مكاريوس، ومقاومته البطولية فى خلقيدونية، ويتحدث عن معاناته التى لاقاها فى المنفى.

(Pseudo-Dioscorus, *Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw*; ed. and trans. D. W. Johnson, CSCO 415–416, Scriptores Coptici 41–42 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1980)).

ربما تكون القصة التى وردت فى هذا المديح (الفصل التاسع)، والتى تصف كيف أخذ ديسقورس طومس لاون فى المجمع "وألقاه على الأرض"، ربما تكون هذه القصة قد وُظفت كنموذج أدبى، تكرر فى سير رهبان مشهورين، مثل دانيال الأسقيطى، وصموئيل القلمونى؛ إذ قيل: إن كليهما أظهر معارضتهما لعقيدة مجمع خلقيدونية بتمزيقهما طومس لاون إربًا.

(M. Cramer and H. Bacht, "Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.–7.Jahrhundert)," in *Das Konzil von Chalkedon*, II, 320).

لمزيد من المعلومات حول الأعمال المضادة للخلقيدونية، التى تكرم دور ديسقورس فى مجمع خلقيدونية، انظر:

Felix Haase, *Patriarch Dioskur I. von Alexandria: Nach monophysitischen Quellen* (Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Band 6; Breslau, G.P. Aderholz, 1908), 141–236.

(٣) فى دير السريان بوادى النطرون، يُصور ديسقورس مرتديًا قلنصوة رهبانية.

Karel Innemée, "The Iconographical Program of Paintings in the Church of al-`Adra in Deir al-Sourian: Some Preliminary Observations," in M. Krause and S. Schaten, eds., *THEMELIA: Spätantike und koptologische Studien Peter Grossmann zum 65. Geburtstag* (Wiesbaden: Reichert Verlag, 1998), 143–155, esp. 149 and 153, fig. 6).

بينما يظهر فى دير القديس أنطونيوس فى مشروع لرسم الرهبان والبطاركة المصريين، يتضمن سلفيه المنفيين: أثناسيوس وبطرس.

Elizabeth S. Bolman, ed., *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of the St. Antony at the Red Sea* (New Haven: YaleUniversity Press, 2002), 71, 76 (fig. 4.43), 112 (fig. 7.14).

لم يكن ما تمخض عنه مجمع خلقيدونية تسوية لاهوتية مقبولة من كل الأطراف، ولكن انفصالاً رسميًا بين الكنيسة فى مصر من جهة، وبين كنيستى روما والقسطنطينية من جهة أخرى. سيكون لهذا الانفصال طوال القرنين التاليين آثار عميقة على الأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية فى مصر؛ حيث استمرت الكنيسة غير الخلقيدونية فى مقاومة هيمنة السلطة البيزنطية، وأصبحت الكنيسة القبطية وبطاركتها منفيين فى أرضهم، بعد أن تم تهميشهم تحت الحكم السياسى البيزنطى.

الفصل الرابع

النزاع على بطريركية الإسكندرية
"الاستعمار" الكنسى والكنيسة المصرية
من عام ٤٥١م حتى ظهور الإسلام
(ديسقورس الأول إلى بنيامين الأول)

على الرغم من عقوبة النفى الدائم التى وقعها مجمع خلقيدونيـــة (٤٥١م) على البابا ديسقورس، فإنه ظل شخصية محورية فـــى تـــشكيل الهويـــة الكنـــسية المصرية، فيحتفى كتاب تاريخ البطاركة بتراث البابا ديسقورس فى عبارات تقديس وتكريم، واصفًا إياه بأنه "الذى حفظ الإيمان الأرثوذكسى الباقى فى كرسى القـــديس مرقس الإنجيلى حتى الآن وإلى الأبد"، وهو الذى "نال إكليل الشهادة" فى منفـــاه[1]، ومن ثم تقرأ هذه الحولية القبطية حصاد تجربة ديـــسقورس فـــى ضـــوء النمـــاذج البابوية السابقة، وبخاصة تلك التى اصطبغت بخطاب الرسولية والشهادة.

وتُظهر سيرة ديسقورس الواردة فى تاريخ البطاركة - الأهميـــة البالغـــة لنفيـــه بالنسبة للتاريخ اللاحق للبطاركة المصريين، وبالنسبة لعلاقة الكنيسة القبطية مع كل من الدولة البيزنطية، والكنيسة الإمبراطورية (الخلقيدونية)، مثل مجمع خلقيدونية وما تـــلاه، وفقًا لسير البطاركة، علامة فارقة فى هوية الكنيسة المـــصرية ومـــسارها التـــاريخى، فعقب المجمع تعطلت عملية تسجيل وكتابة تاريخ البطاركة المصريين:

> **"ولكن فى هذا الوقت تفرقت الأمانات وتبددت الكراسى، حتى إنه لم يتبق من يكتب سير البطاركة، وانقطعت عادة كتابتها... ومـــن ثم لم توجد أى سيرة للبطريرك القديس ديسقورس بعد نفيه."**[2]

أحدث نفى ديسقورس تغييرًا جوهريًا فى موقف الكثيـــر مـــن المـــسيحيين المصريين تجاه السلطة الإمبراطورية فى القسطنطينية، ويؤكد تاريخ البطاركة على تعرض ديسقورس للتعذيب والنفى "على يد الأمير (الإمبراطور) مرقيان وزوجتـــه"

(1) PO 1.4. 444.
(2)Ibid.

والقائمين على المجمع، الذين كانوا خاضعين للإرادة الإمبراطورية، والواقع أنه خلال القرنين التاليين لمجمع خلقيدونية، بدأت الكنيسة القبطية، ومعها طوائف أخرى غير خلقيدونية، فى إطلاق اسم الكنيسة "الملكانية" على خصومها(١).

شكل نفى ديسقورس تحولاً جذريًا فى العلاقات بين الكنيسة المصرية والسلطة الإمبراطورية، ولكن بالنسبة للمسيحيين المصريين وذكرياتهم التاريخية الطويلة ستستحضر صورًا حية لتجربة البطاركة المصريين السابقين، فقبل قرن من الزمان، قام الإمبراطور الرومانى قسطنطين الثانى بنفى أثناسيوس من كرسيه واستبداله (فى مرتين منفصليتين) بأساقفة أريوسيين. الآن ومع إزاحة ديسقورس من المشهد تحرك بسرعة الإمبراطور مرقيان وأتباعه الخلقيدونيين لتعيين بديل، ووقع اختيارهم على أسقف مصرى يُدعى بروتيريوس، كان - أولاً - من مؤيدى ديسقورس، ثم تحول إلى المعسكر الخلقيدونى، وبهذه الطريقة سعى الخلقيدونيون إلى إسكات المعارضة المصرية عن طريق تعيين ممثلهم - الحائز على تصديق الإمبراطور - كبطريرك.

كانت البطريركية المصرية موضوعًا لنزاع حامى الوطيس بين فريقين (على الأقل)، نتيجة لهذه الأحداث،، خلال معظم فترات القرنين التاليين (من العام ٤٥١، وحتى العام ٦٤٢م)، فبينما اعترفت غالبية الأسقفيات المصرية بديسقورس وسلسلة خلفائه غير الخلقيدونيين، كبطاركة شرعيين، نادرًا ما اعترفت الكنيسة البيزنطية (الخلقيدونية) بالقسطنطينية بشرعيتهم، فى المقابل اختار الخلقيدونيون تمكين أنصارهم من الوصول إلى كرسى الأسقفية بالإسكندرية، وفرض سلطتهم بتدخل عسكرى مدعوم من الدولة، كان هؤلاء الأساقفة الخلقيدونيون الذين عينوا

---

(١) حول العلاقات الاجتماعية والفكرية بين الإمبراطور والكنيسة فى أعقاب مجمع خلقيدونية، انظر:
RhabanHaacke, "Die kaiserlichePolitik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553)," in *Das Konzil von Chalkedon*, 95–177.

بالإسكندرية، معضدين بأنماط جديدة من التشريع الإمبراطورى - ذلك التشريع الذى منح الكرسى الأسقفى درجة غير مسبوقة من السلطة المدنية على الأمور الاقتصادية والسياسية فى الإسكندرية[1]، وأخيرًا كان ولوج بروتيريوس وخلفائه إلى كرسى الإسكندرية مدعومًا بحملة رسمية للدعاية اللاهوتية (قادها بشكل أساسى كنيستا روما والقسطنطينية)، يهدف إلى تهميش المعارضة التى أثارها غير الخلقيدونيين فى إطار الخطاب البيزنطى العام، كان لاون، أسقف روما هو المحرك الفعلى لهذه الحملة، وأعلن فى رسائله أن الكنيسة فى مصر كانت فى حالة "عبودية يُرثى لها"، طُلب من الإمبراطور التدخل لتحريرها، ومن ثم إمكانية استعادة "كرامة الآباء والحق المقدس"[٢].

هذا التدخل الإمبراطورى المؤيد لمجمع خلقيدونية يمكن أن أقول بأنه مثل شكلاً من أشكال الاستعمار الكنسى، فالسياسات العسكرية والقانونية والاقتصادية وحتى الخطابية التى تبنتها القسطنطينية وروما - كانت موجهة بصفة خاصة لعزل وتحجيم دور المعارضة القبطية، وتأمين جبهة دعم خلقيدونية فى الإسكندرية[٣]، وحتى الآن يسير المؤرخون الكنسيون الغربيون بعفوية على نهج أسلافهم فى دراساتهم الحديثة حول هذه الفترة - وهم أنفسهم ورثة التقليد الخلقيدونى - إذ يرددون ويخلدون الأسس الاستعمارية لأسلافهم البيزنطيين والرومانيين، وكمثال

(1) George R. Monks, "The Church of Alexandria and the City's Economic Life in the Sixth Century," *Speculum* 28 (1953), 349–362; J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 283–285, 292.

(2) Leo. *Ep.* 162, ACO 2.4, 107.13–16.

(٣) اتبعت إدوارد سعيد فى استخدامه لمصطلحى "الإمبريالية"، و"الاستعمار" وتحديده للعلاقة بينهما، بالنسبة لسعيد يشير مصطلح "الإمبريالية" إلى "الممارسة، والنظرية والمواقف لمركز حضرى مهيمن يدير منطقة بعيدة"، بينما يشير مصطلح "الاستعمار" - زرع مستوطنات فى منطقة بعيدة - يُفهم على أنه نتيجة مشتركة للفكر والممارسة الإمبريالية.

Edward Said, *Culture and Imperialism*, (New York: Vintage Books, 1993), 9.

واضح على ذلك استمرار عدد من الباحثين فى استخدام مصطلح "مونوفيزيت" Monophysite، ويعنى الطبيعة الواحدة فى الإشارة إلى القبط المعارضين لخلقيدونية، بالرغم من أن هذا المصطلح استخدم فقط فى القرون المتأخرة كوصف تحقيرى بواسطة خصومهم اللاهوتيين، ويرفضه معظم الأقباط الآن، كوصف لهم(١)، وهناك باحثون آخرون، عندما يتحدثون عن قوائم بطاركة الإسكندرية، فإنهم يسردون سلسلة البطاركة الذين اعترفت بها السلطة الخلقيدونية الإمبراطورية(٢)، سأقدم فى هذا الفصل تصحيحًا لهذا الاتجاه، عن طريق إعادة قراءة هذا الفترة التاريخية، من خلال وجهة نظر المستَعمر - الكنيسة المصرية غير الخلقيدونية -

---

(١) لاحظ - على سبيل المثال - عنوان أحد الأعمال الهامة حول هذا العصر فى حقل الدراسات الكنسية الغربية:

W. H. C. Frend's monograph, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

(ظهور حركة المونوفيزيين: فصول فى تاريخ الكنيسة فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين).
وفى دراسات أكثر حداثة:

David Johnson ("Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts, 451–641," in *The Roots of Egyptian Christianity*, 218–219) and James Allen Evans (*The Empress Theodora: Partner of Justinian* (Austin: University of Texas Press, 2002), 131, note 1 for chapter 7)

كلا الباحثين يعترف بأن "لقد عفى الزمن على الحديث عن المونوفيزيين، ولكن، على أى حال، اختارا أن يستخدما المصطلح "من أجل المواءمة".

(٢) على سبيل المثال عندما يتحدث AkyosGrillmeier عن عقيدة غير الخلقيدونيين حول شخصية السيد المسيح، فإنه يحرص على الحفاظ على قوائم البطاركة بترتيبها الغربى. على سبيل المثال، عندما يتحدث عن تيموثاؤس الرابع، وبالرغم من أنه يقر بأن "القبط يدعونه تيموثاؤس الثالث.. بينما يقول الملكيون بأنه تيموثاؤس الرابع".

(A. Grillmeier, with T. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, volume 2.4, 42, note 52).

وذلك لفهم الطريقة التى تكيفت بها الهوية الاجتماعية واللاهوتية للبطريركية المصرية مع خطابات القوة "الإمبريالية" ومع تعقيدات المقاومة السياسية(١).

ظاهرة المقاومة ليست ببساطة النقيض للهيمنة الاستعمارية، ولكن تبين أن المقاومة هى عملية متعددة الجوانب لمناورات ثقافية(٢)، وهى التى بالضرورة تنطوى على أشكال من التوافق والتواطؤ(٣)، ومن ثم، فمزيج متنوع من الديناميكيات الاجتماعية تكون متوقعة فى الجماعة المُستعمرة، من بين هذه الديناميكيات:

---

(١) خلال هذا الفصل، سأستخدم رؤى نظرية ما بعد الاستعمار فى تحليل الوضع الاجتماعى للكنيسة القبطية فى القرنين التاليين لمجمع خلقيدونية. وببساطة، تمثل "ما بعد الاستعمار" منهجًا لدراسة الثقافة التى تسعى للتخلص من أشكال الهيمنة الاستعمارية (أو الإمبريالية)، وتعرف الطرق المختلفة التى اتبعتها الشعوب المستعمرة فى مواجهة مثل هذا الخلل فى ميزان القوى. من خلال جذورها فى عمل إدوارد سعيد (وبخاصة كتابه الاستشراق) ركزت نظرية ما بعد الاستعمار اهتمامها، فى الغالب، على ممارسة وثقافة المقاومة، سواء كانت فى شكل عمل سياسى أو أعمال أدبية. وتساءل بعض المنظرين عن إمكانية تطبيق نظرية ما بعد الاستعمار على التاريخ ما قبل الحديث. على كل الأحوال انتقد EmstGelner فكرة ملاءمة نظرية ما بعد الاستعمار لدراسة المجتمعات الحديثة فقط. انظر:

Ernst Gellner ("The Mighter Pen? Edward Said and the Double Standards of Inside-out Colonialism," *The Times Literary Supplement* (February 19, 1993), 3- 4)

وفى مناقشته لأفكار Gelner، يلاحظ روبرت يانج التشابه بين الأشكال الحديثة للاستعمار والأشكال القديمة للهيمنة السياسية، ويمضى قائلا: "إن فائدة القمع فى الماضى ستكون دائمًا موجهة بالعلاقة بين ذلك الماضى والحاضر". انظر:

Gellner, Robert J. C. Young (*Postcolonialism: An Historical Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 5, 11)

(2) Stephen Slemon, "Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World," in *World Literature Written in English* 30.2 (1990), 30–41; Sara Suleri, *The Rhetoric of English India* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 3–4; Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, "General Introduction," *The Post-Colonial Studies Reader* (London and New York: Routledge, 1995), 1–4. See also NimaNaghibi's critique of Edward Said in "Colonial Discourse," in *Encyclopedia of Postcolonial Studies* (Westport, CT; London: Greenwood Press, 2001), 102–107, esp. 102–103.

(٣) يقول ستيفين سلمون بأن المقاومة " دائمًا متورطة بالضرورة فى الجهاز الذى تسعى إلى تخطيه"، بمعنى أن أى فعل للمقاومة، يُحدد على ضوء علاقته بالمصطلحات التى وضعتها الأيدولوجية أو القوة السائدة. وحتى الآن، وفى نفس الوقت ، يحدد عن طريق سوء تخصيص مصطلحات القوة المهيمنة.

Stephen Slemon ("Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World," 37); (Benita Parry, "Problems in Current Theories of Colonial Discourse," *Oxford Literary Review* 9.1–2 (1987), 40; cf. John Yang, "Representation and Resistance: A Cultural, Social, and Political Perplexity in Post-Colonial Literature," at http://www.scholars.nus.edu.sg/landow/post/poldiscourse/yang/1.html).

١) تشكيل نظم نحبوية جديدة فى المنافسة على القيادة المحلية والمؤسسية.

٢) الانقسامات الداخلية والتصنيفات الاجتماعية وفقًا للعرق واللغة والدين.

٣) خطابات وممارسات تحاول أن تعيد رسم ملامح الهوية الطائفية عن طريق التنافس حول الحدود المفترضة بين المركز والطرف/ الهامش، أو تلك التى تسعى إلى تزييف أكبر نسبة من الوعى الجمعى بين الشعب المُستعمَر، كما فى حالة الوطنية أو حركات التضامن العرقى.

هذه النواحى النموذجية لمقاومة الاستعمار تمثلت – بطرق مختلفة – فى تاريخ البطريركية القبطية خلال القرنين التاليين لمجمع خلقيدونية. فى أعقاب مجمع خلقيدونية، أصبحت بطريركية الإسكندرية مركزًا للنزاع المؤسسى بين الأسقف الخلقيدونى بروتيريوس، المدعوم من قبل الإمبراطور، وبين أقرانه غير الخلقيدونيين، وبالتحديد ديسقورس الأسقف المنفى، وخليفته المباشر تيموثاؤس الثانى إيلورس. وكما سنرى، لن يخلو التراث التاريخى لهذه المقاومة، فى العقود التالية، من نوبات من اللف والدوران! لم يفقد البطاركة الأقباط التالون الأمل تمامًا فى الحصول على دعم الأباطرة، حتى وهم فى خضم معارضتهم اللاهوتية لعقيدة مجمع خلقيدونية، ولم يرفضوا إمكانية التسوية اللاهوتية، تلك الحقيقة التى ستؤدى حتمًا إلى جرهم لنزاع (وحتى انفصال) مع جماعات وأحزاب فى كنائسهم المصرية، كانوا أكثر تشددًا فى مناوأتهم لمجمع خلقيدونية، سيتتبع هذا الفصل الرابع والأخير التاريخ المتشعب لهذه المقاومة البابوية حتى الفتح العربى لمصر فى العام ٦٤٢م، ذلك الحدث الذى أعاد فى نهاية المطاف تشكيل المشهد السياسى للمسيحيين المصريين، وطرح احتمالات جديدة وتحديات جديدة أمام القيادة البابوية القبطية.

سياسات المقاومة والتسوية:

الصراعات المبكرة مع الكنيسة الإمبراطورية الخلقيدونية قط، وقلنصوة بيضاء: قصة تيموثاؤس وتيموثاؤس.

بعد وفاة البطريرك المنفى ديسقورس عام ٤٥٤م تبلورت على الفور المقاومة القبطية للسياسة الكنسية للكنيسة الإمبراطورية، والتفت حول شخصية تيموثاؤس الثانى إيلورس (٤٥٧-٤٧٧م)[١]. لقبه إيلورس - يُترجم فى الغالب بـ "القط" - يبدو أنه يشير إلى مظهره النحيف[٢]؛ ومع ذلك حاز تيموثاؤس مكانة أكثر قوة فى عيون المصريين، بصفته نموذجًا للمقاومة المصرية الكنسية ضد مجمع خلقيدونية، كان بالأساس راهبًا، ثم صار كاهنًا فى فترة بطريركية كيرلس، وصار عضوًا من سكرتارية ومعاونى ديسقورس فى مجمع أفسس الثانى عام ٤٤٩م، ونفى مع ديسقورس من الإسكندرية عام ٤٥١م[٣]، عقب غيبة ديسقورس وأعوانه خلت الساحة الكنسية أمام الخلقيدونيين، لكى ينتخبوا ويعينوا بروتيروس فى نفس العام.

---

(١) للاطلاع على مختصر لسيرة تموثاؤس وكتاباته، انظر:
Donald B. Spanel, "Timothy II Aelurus," *Coptic Encyclopedia* 7.2263–2268.

(٢) يوصف فى أحد المصادر السريانية بـ "تيموثاؤس ابن عرس":
R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chalcedon," in *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*, ed. C. Laga, J. A. Munitiz, and L. Van Rompay (Leuven: DepartementOriëntalistiek, 1985), 115.

(٣) حول تفاصيل عن فترة رهبنته وكهنوته، انظر:
Zacharias Rhetor, *HE* 4.1 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 169 (Syriac text) and CSCO 87, 118 (Latin translation); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks (London: Methuen & Co., 1899), 64): Evagrius, *HE* 2.8 (ed. J. Bidez and L. Parmentier (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1964), 56.1–5)

حول صحبته لديسقورس فى مجمع أفسس، انظر:
Timothy Aelurus, *Histoire*, ed. Nau, PO 13, 205–209

وحول عزله ونفيه، انظر: the *History of the Patriarchs*, PO 1.4, 445.

اندلعت الاضطرابات والاعتراضات على إثر انتخاب بروتيريوس فى العام ٤٥١م، واستمرت الاضطرابات المحلية طوال فترة تولى بروتيريوس[١]، استطاع بروتيريوس أن يحافظ على منصبه بالإسكندرية لمدة ثلاث سنوات بعد وفاة ديسقورس، فى ظل وجود منافسيه الرئيسيين فى المنفى، وبالطبع بسبب الدعم السياسى الذى لاقاه من الإمبراطور مرقيان، وتغير الحال إثر وفاة مرقيان فى العام ٤٥٥؛ إذ بدأت تضعف هيمنة الخلقيدونيين على السياسات الكنسية بالإسكندرية، وتمكن تيموثاؤس "القط"، خلال عامين من الهروب عائدًا إلى الإسكندرية، بمساعدة رهبان مناوئين لمجمع خلقيدونية، ومن ثم تم تجليسه كخليفة لديسقورس فى العام ٤٥٧م[٢]، عزز تنصيب تيموثاؤس فى واحدة من أكبر كنائس الإسكندرية (الكنيسة الكبرى التى طرد منها بالقوة من قبل)، مكانته كمنافس لبروتيريوس، وكمركز تجمع لتجدد الاضطرابات التى سببها وجود الأسقف الخلقيدونى[٣].

---

(1) Evagrius, *HE* 2.5 (ed. Bidez and Parmentier, 50–51; trans. M. Whitby (Liverpool: LiverpoolUniversity Press, 2000), 76–77; W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 149, 154.

(٢) حول رسامة تيموثاؤس أسقفًا، انظر:

Zachariah Rhetor, *HE* 4.1 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 169–171 (Syriac) and CSCO 87, 117–119 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 64–66); Evagrius, *HE* 2.8 (ed. Bidez and Partmentier, 55–56; trans. Whitby, 85); and Michael the Syrian, *Chronicle* 8.14 (trans. J.-B. Chabot, vol. 2 (Brussels: Culture et Civilisation, 1963), 123).

يدعى ثيوفانوس المعترف، فى رواية معادية لتيموثاؤس، بأن تيموثاؤس استخدم تمائم سحرية لكى يكسب تحالف الرهبان: "لجأ تيموثاؤس إلى السحر، وذهب ذات ليلة حول قلالى الرهبان، مناديًا كل واحد منهم باسمه، وعندما يرد أحدهم، كان يقول: أنا ملاك. وقد أُرسلت لأبلغ كل أحد لكى يمتنع عن الشركة مع بروتيريوس وحزب خلقيدونية، ولتعيين تيموثاؤس القط أسقفًا للإسكندرية".

(*Chronicle* AM 5949; ed. C. de Boor, vol. 1 (Lipsius: B. G. Teubner, 1883), 109–110; trans. C. Mango and R. Scott, 169).

(3) Zachariah Rhetor, *HE* 4.1 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 171 (Syriac) and CSCO 87, 118 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 65); *contra* the pro-Chalcedonian account of Ps.-Leontius, *De sectis* V.1 (PG 86.1228C)

فى خلال شهر تصاعدت حدة هذه الاضطرابات وتحولت إلــى عنــف، واغتيــل بروتيريوس، إما بواسطة الغوغاء، أو بواسطة العسكر(١).

الطبيعة السرية المزعومة لانتخاب تيموثاؤس ومقتل بروتيريوس اللاحــق، جعل "القط" هدفًا لاتهامات عديدة من قبل أنصار بروتوريوس الخلقيــدونيين فــى مصر، ومن قبل لاون أسقف روما. كل أرسل خطابات معارضة إلى الإمبراطــور الجديد (لاون الأول) مدعين بأن انتخاب تيموثاؤس كان باطلاً، متهمين تيموثــاؤس بالتآمر فى مقتل بروتيريوس(٢)، يذهب لاون بابا روما فى خطاباته بعيدًا إلى حــد وصف تيموثاؤس بـــ"قاتل والديه" ويقارن بينه وبين الشخصية الكتابية قايين قاتــل أخيه(٣)، وإلى جانب هذه اللغة التحريضية، كان الأسقف الرومــانى يتبــع أجنــدة خطابية شبيهة إلى حد كبير بالأيدولوجيات الاســتعمارية الحديثــة، يــستخدم لاون تعبيرات كتلك التى يستخدمها كاتب استعمارى حديث عند وصفه لدكتاتور مــارق من دول العالم الثالث، فيصف تيموثاؤس بـــ "الطاغية الجامح"، ويصف الكنيسة فى

---

(١) يوجه المؤرخون الخلقيدونيون اللوم فى مقتل بروتيريوس إلــى الغوغــاء الثــائرين مــن مــواطنى الإسكندرية الذين أيدوا تيموثاؤس:

Evagrius, *HE* 2.8 (ed. Bidez and Parmentier, 56; trans. Whitby, 85); Theophanes Confessor, *Chronicle*, AM 5950 (ed. C. de Boor, vol. 1, 110–111; trans. C. Mango and R. Scott, 170).

بينما ينسب أقرانهم غير الخلقيدونيين هذه الجريمة إلى جندى رومانى، غضب من مراوغة برتيريــوس فى دعم سياسة الإمبراطورية:

Zachariah Rhetor, *HE* 4.2 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 171 (Syriac) and CSCO 87, 119 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 66; Michael the Syrian, *Chronicle* (trans. J.-B. Chabot, II, 124–125).

يعترف إيفاجريوس نفسه بهذا التفسير البديل لمقتل بروتيريوس.

(٢) للاطلاع على النص اللاتينى للخطاب الذى أرسله الخلقيدونيون بالإسكندرية إلــى الإمبراطــور لاون. انظر: ACO 2.5, no. 7, 11–17. أجــزاء من هذا الخطــاب أوردهـــا الـــمؤرخ إيـــفاجريوس (*HE* 2.8; trans. Whitby, 86–88)؛ حول خـــطاب لاون أسقف رومـــا إلى الإمــبراطور، انظر: (*Ep.* 156, 162, 164), see ACO 2.4, 101–104, 105–107, 110–112.

(3) Leo of Rome, *Ep.* 162 and 164; ed. E. Schwartz, ACO 2.4, 107.10–13 and 112.6, 27.

مصر بأنها فى حالة "عبودية مزرية" لا سبيل إلى تحريرهــا إلا بإمكانيــة تــدخل الإمبراطور[١]، على الصعيد السياسى لاقت حملة كتابة الرسائل، التى شنها لاون، نجاحًا ملحوظًا؛ إذ استجاب الإمبراطور لها باســتطلاع آراء الأســاقفة والرهبــان الخلقيدونيين فى الغرب، أعطى هذا التصرف للاون الفرصــة لحــشد معارضــة متزايدة ضد تيموثاؤس[٢]، فى مواجهة هذا الضغط المتزايد من قادة الكنيسة أصدر الإمبراطور لاون أمرًا فى العام ٤٥٩م، بنفى تيموثاؤس إلى مدينــة غــانغرا فــى البحر الأســود، نفس المكان الــذى قضى فيه ســلفه ديسقــورس سنوات حياتــه الأخيرة.

أسس تيموثاؤس فى منفاه "تجمعات منافسة"[٣]، وبدأ فى إنتــاج مــا يمكــن تسميته أدب المقاومة اللاهوتى، ويتناول تيموثاؤس فى مقالته ضد خلقيدونية التــى كتبها من منفاه طومس لاون بالتفصيل، وبتفنيد نقاطه الواحدة تلو الأخرى، ويشجب "تجديف" المجمع، وينتقد معارضيه بسبب "تملقهم سلطان ذلك الزمــان"[٤]، يحــذر تيموثاؤس أتباعه فى مكان آخر من مــقالته، من "رجل دين مجهــول وأجنبــى"

---

(1) Leo of Rome, *Ep.* 156 (ed. E. Schwartz, ACO 2.4, 104.1–2) and *Ep.* 162 (ibid., 107.12–15); A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* 2.4, 11–12.

(٢) للنص اللاتينى لهذا المنشور، انظر: ACO 2.5, 9–11. وهناك نسخة أخــرى محفوظــة فــى كتــاب ايفاجريوس:

Evagrius, *HE* 2.9 (ed. Bidez and Parmentier, 59–61; trans. Whitby, 90–91) .

الخطاب موجه إلى رئيس أساقفة القسطنطينية أناطوليوس، ولكن كان من بين آخرين وجه لهم الخطاب: الرهبان السوريان المشهورين: سيمون، باراداتوس، ويعقوب (صانع المعجزات):

Theophanes Confessor, *Chronicle* AM 5952 (ed. C. de Boor, vol. 1, 111; trans. C. Mango and R. Scott, 172).

(3) Theophanes Confessor, *Chronicle*, AM 5952 (ed. C. de Boor, 112.6–8; trans. C. Mango and R. Scott, 172–173).

(4) Timothy Aelurus, *Against Chalcedon*; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, in *After Chalcedon*, 120–142 (Syriac text); 143–166 (English translation)

للوقوف على النص المقتبس، انظر الورقة رقم ٢٤أ (النص) وصفحة ٣٦٢ (الترجمة)

يأتى إلى مصـــر ويعلم "بدعـــة الطبيعتيـــن (يقصد: تعاليم مجمع خلقيدونيـــة)"[1]، هنا يمكننا أن نرى كيف بدأ تيموثاؤس فى بنـــاء طريقـــة للحـــديث، يـــدمج فيهـــا مصطلحات وثنائيات متقابلة، كنموذج للمقاومة الخطابية، وهو يحاكى بشكل خاص استخدام معارضيه لمصطلحات مثل "التجديف" و"الهرطقـــة"، واســـتخدم مـــصطلح "الطبيعتين" كمقابل لانتقادات الخلقيدونيين لما يُسمى بـــمذهب "المنوفيزيين: الطبيعة الواحدة" (ومن ثم، صك مفاهيم ثنائية للانتماء الطائفى)، من ناحية أخـــرى يمكـــن ملاحظة تعقيد وتواطؤ مقاومة تيموثـــاؤس، مـــن خـــلال موقفـــه تجـــاه القـــوى الإمبراطورية، فبالرغم من تصويره لخصومه بأنهم متملقون سياســـيون "يتملقـــون السلطان"، فإن ذلك لم يمنعه من إبراز – فى رسالة أخرى – أن الإمبراطور كـــان قد استدعاه من المنفى "ليقدم النصيحة حول المـــشاكل العاصـــفة التـــى تواجههـــا الكنيسة"[2]، يتضح ذلك أخيرًا من خلال تصويره للكهنة الخلقيدونيين فـــى مـــصر على أنهم "مجهولون وغرباء"، وفى جعلهم متناقضين مع "شعب" مصر[3]، يظهـــر تيموثاؤس حركة مبكرة لتشكيل الهوية المصرية المسيحية بشيء من قبيل مقاربـــة تعبيرات شعبية.

أحد الأشياء التى تدهش القارئ الحديث فى كتابات تيموثـــاؤس فـــى ذلـــك العصر – هى طابعها اللاهوتى العميق؛ إذ يشتمل قسم كبيـــر مـــن مقالتـــه ضـــد الخلقيدونيين ومن رسائله إلى الكنائس على مقتطفات من أقـــوال آبـــاء الكنيـــسة، استخدمت هذه المجموعات، أو سلسلة الاقتباسات، بشكل منظم لـــدحض المـــذهب

---

(1) Timothy Aelurus, *Letter to Egypt, Thebaid, and Pentapolis*, fol. 34a; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus," *Journal of Theological Studies* 21 (1970), 341 (text) and 362 (translation).

(2) Timothy Aelurus, *Letter to Claudianus the Priest*; fol. 36b; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "A Collection of Unpublished Syriac Letters," 346 (text) and 369 (translation).

(3) Timothy Aelurus, *Letter to Egypt, Thebaid, and Pentapolis*, fol. 34a (ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "A Collection of Unpublished Syriac Letters," 341 and 362); *Letter to Faustinus the Deacon*, 35b (ibid., 344 and 365).

الخلقيدونى، وفى نفس الوقت تعرفنا الكثير عن الطريقة التى كان يقدم بها تيموثاوس نفسه لأنصاره وهو فى المنفى، الجدير بالملاحظة أن تيموثاوس، وهو يجمع مقتطفاته الأدبية يقتبس بحرية كبيرة من سابقيه أثناسيوس وثاوفيلوس وكيرلس، وبذلك يربط مقاومته اللاهوتية الخاصة ضد الخلقيدونيين، بذلك النسب العريق والشهير للفكر الكريستولوجى السكندرى، ويؤكد ضمنًا ما يراه حقًا أصيلاً فى جلوسه على كرسى الإسكندرية.

أصبحت مثل هذه الأغراض الخطابية واضحة فى مقالة تيموثاوس ضد الخلقيدونيين، فبعد أن يكرر الاقتباسات من كيرلس لكى يدحض طومس لاون يمضى فى مدح خليفة كيرلس (وسلفه هو شخصيًا تيموثاؤس) بوصفه "الحارس القوى للإيمان ولقوانين الآباء"[1]، ثم يدافع تيموثاؤس عن شرعية خلافته كأسقف للإسكندرية، مبينًا أوجه التشابه بين تجربته الشخصية فى المنفى، وتجربة ديسقورس:

> **"الآن بعد أن وجدت نفسى مستحقًا أن أخلف ديسقورس بنعمة الروح القدس، والاعتراف بنفس الإيمان الذى كان له، الإيمان الذى تسلمناه من الرسل القديسين والآباء المباركين، أصلى لكى أستطيع أن أتمثل به فى جهاده، ومن أجل ذلك أتحمل هذه الأشياء التى قد تصل إلى النفى والسجن."**[2]

كان موضوع الاحتمال فى مواجهة الاضطهاد محورًا رئيسيًا أيضًا فى مقالة تيموثاوس؛ حيث استخدم لغة المعاناة المشتركة لإبراز تضامنه مع المؤمنين المصريين: "الإخوة الأحباء، لقد هبت رياح قوية على كنيسة الله، ويجب علينا أن

---

(1) Timothy Aelurus, *Against Chalcedon*, fol. 51v; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, in *After Chalcedon*, 138 (text) and 163 (translation).

(2) Timothy Aelurus, *Against Chalcedon*, fol. 60v; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, in *After Chalcedon*, 141 (text) and 165 (translation).

أن نتقاسم المعاناة."[١] كان خطاب التضامن والمعاناة مرتبطًا بشكل وثيق بقضايا كريستولوجية أساسية، تعد من الأسباب الرئيسية للجدل الخلقيدونى- وبخاصة القضايا حول طبيعة الشركة الإنسانية فى المسيح؛ ولذلك كتب تيموثاؤس إلى الشماس فوستينوس يقول: "وبالرغم من أننا بعيدون بعضنا عن بعض بالجسد، فإننا مرتبطون جماعة بروح الوحدة وبرباط حب المسيح؛ لأن سيدنا المسيح الذى يتألم معنا، هو فى وسطنا وحاضر فينا مع الآب السماوى والروح القدس."[٢] فى نهاية المطاف، كان البطريرك المنفى تيموثاؤس يحدد بوعى مرة أخرى - شأنه شأن ثاؤفيلوس وكيرلس من قبله - تراث المقاومة للكنيسة المصرية بوصفها كنيسة الشهداء، وذلك عن طريق تصوير نفسه، وكنيسته، وشخص المسيح كضحايا لموجة جديدة من الاضطهاد[٣].

---

(1) Timothy Aelurus, *Letter to Egypt, Thebaid, and Pentapolis*, fol. 34b; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "A Collection of Unpublished Syriac Letters," 342 (text) and 364 (translation).

(2) Timothy Aelurus, *Letter to Faustinus the Deacon*, fol. 35a; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "A Collection of Unpublished Syriac Letters," 343 (text) and 365 (translation).

(٣) يصف تيموثاؤس معارضيه الخلقيدونيين، كجزء من سياسته الأوسع المطردة، على أنهم هؤلاء الذين ارتدوا، ومن ثم يحتاجون إلى فترة من التكفير (عام واحد) حتى يتم قبولهم مرة ثانية فى "الأرثوذكسية"، انظر، على سبيل المثال رسالته إلى مدينة الإسكندرية:

Letter to the City of Alexandria, fol. 33b–34a; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "A Collection of Unpublished Syriac Letters," 340–341 (text) and 361 (translation); and his *Letter to Egypt, Thebaid, and Pentapolis*, fol. 34b; ibid., 342 (text) and 363 (translation).

كان تيموثاؤس يصيغ سياسته بطريقة شديدة الشبه لتلك التى اتبعها سلفه بطرس الأول خلال فترة اضطهاد دقليديانوس، وذلك بطلبه مدة عام واحد فقط كفترة للكفارة، ويبدو أن اهتمام تيموثاؤس الرعوى المعتدل نحو إعادة الشركة مع معارضيه سيناقض موقف لاون أسقف روما القائل بوصف تيموثاؤس بأنه طاغية متعطش للسلطة.

سيظل تيموثاؤس فى المنفى طوال الستة عشر عامًا التاليـــة (٤٥٩-٤٧٥م)، مضطرًا إلى رعاية الغالبية غير الخلقيدونية فى مصر، من بعيد، وفى نفس الوقت سارعت الكنيسة الخلقيدونية فى الإسكندرية بالتحرك لملء الفـــراغ الـــذى خلفـــه تيموثاؤس بغيابه، فعينوا مكانه بطريركًا ممثلاً لهـــم، راهـــب يُـــسمى تيموثـــاؤس سالوفاكيور (ذو القلنصوة البيضاء) من دير باخومى بأبى قير (الذى برز بـــسرعة كمركز خلقيدونى خلال هذه الفترة)[1]، لم تصلنا أى شهادة مكتوبة من تيموثـــاؤس هذا، ولكن يصف المؤرخون القدامى فتـــرة توليـــه (٤٦٠-٤٧٥، ٤٧٦- ٤٨١م) بطريقة تتفق بشكل ملحوظ مع الحالة الاجتماعية للمديرين الاستعماريين فى أواخر فتراتهم، بيَّن أحد الباحثين المحدثين الذى يتبنى نظرية ما بعد الاستعمار - كيف أن مثل هؤلاء المديرين الاستعماريين "سرعان ما يجدون أنفسهم فـــى منزلـــة غيـــر محددة، ليس المركز الحكومة المركزية التى يمكنها حمايتهم وقهـــرهم أيـــضًا، ولا المستَعمَرون الذين يتساوى فى نظرهم هؤلاء المديرون والحكومة المركزية."[2]

يجسد تيموثاؤس سالوفاكيور كشخصية عامـــة غمـــوض هـــذه الشخـــصية الإدارية الحدية فى مجتمع استعمارى، يتضح ذلك فـــى ســـعيه للتفـــاوض حـــول، والمحافظة على توازن، حزمة معقدة من القضايا الاجتماعية (عمل دقيـــق أشـــبه بلاعبى السيرك، سيكون سبب تسميته الفريدة "صـــاحب القلنـــصوة البيـــضـــاء"). وعلى وجه التحديد بذل جهودًا كبيرة للحصول على دعم محلى مـــصرى لقيادتـــه، بالرغم من سعيه الحثيث لضمان الرعاية المالية والعسكرية من الإمبراطور ومـــن

---

(1) H. Bacht. "Die Rolle des orientalischenMönchtums," 259.

استمرت الرعاية الرهبانية تلعب دورًا كبيرًا فى النزاع على السلطة الأسقفية بالإسكندرية، فبينما مثـــل دير "أبو قير" معقلاً للعقيدة الخلقيدونية، أصبح دير الزجاج غرب المدينة مركزًا ذائع الصيت للمعارضة غير الخلقيدونية.

(D. Chitty. *The Desert a City*. 92 and 99. notes 83–84).

(2) Robert J. C. Young. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. 19.

كنيستى روما والقسطنطينية[1]، وفى نفس الوقت سعى تيموثاؤس للحصول على استقلالية أكثر من القسطنطينية فى سلطته الإقليمية على الأسقفيات المصرية، ولذلك يصفه أحد المؤرخين القدامى بأنه "رجل سعى إلى الشعبية"، وكان "ليناً ومتساهلاً فى سلوكه" تجاه الكنيسة المصرية المعارضة، تجسدت هذه السياسة السلمية اللينة فى قراره بإعادة ذكر اسم ديسقورس فى الـ **Dipytches** (القائمة الرسمية لأساقفة الكنيسة - وفى هذه الحالة، هؤلاء الذين اعترفت بهم الكنيسة الخلقيدونية)، فى الوقت الذى امتدح فيه المصريون غير الخلقيدونيين هذا المسلك، كان هذا مدعاة للتوتر السريع مع كنيسة روما، وبخاصة البابا سمبليتوس، الذى أعلن قطع تيموثاؤس سالوفاكيور، مما حاد بالأخير أن ينزع فتيل الأزمة باعتذاره، وإعلانه علانية تأييده لمجمع خلقيدونية[2].

فى نفس الوقت الذى تبنى فيه تيموثاؤس ذو القلنصوة البيضاء سياسة تصالحية مع المسيحيين المصريين المعادين لخلقيدونية، اتخذ مواقف صارمة، فى مناسبات عدة، فى علاقته مع كرسى القسطنطينية، فى إطار محاولاته للحصول على استقلالية أكبر فى ممارسة سلطاته فى الشئون الكنسية بالإسكندرية، حتى إنه فى إحدى المناظرات العامة، أمام الإمبراطور ذهب تيموثاؤس ذو القلنصوة البيضاء إلى مدى بعيد فى هذا السياق حتى إنه أنكر ادعاء القسطنطينية بحق الأسبقية والصدارة على الإسكندرية (هذا الحق قد منح للقسطنطينية فى مجمع

(1) Zacharias Rhetor (*Chronicle* 4.10; ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 183 (Syriac) and CSCO 87, 127 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 78)

يقول Rhetor "بسبب خشية تيموثاؤس من أن يلقى مصير بروتوريوس، فلم يكن يسير فى الخارج بدون الرومان".

(2) Zacharias Rhetor, *Chronicle* 4.10 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 182–183 (Syriac) and CSCO 87, 127 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 78–79.

حول المشكلة المؤقتة التى اندلعت بين تيموثاؤس وكنيسة روما، انظر أيضاً:

Simplicius, *Letter to Acacius* (ed. O. Guenther, CSEL 35.1 (1895), 142–144); and Liberatus, *Brevarium* 16 (ACO 2.5, 126).

القسطنطينية المنعقد فى العام ٣٨١م): "أنا لا أقبل المجمع الذى يجعل من كرسيك التالى فى الأهمية بعد كرسى روما ويحقر كرامة كرسيى."[١]

فى عام ٤٧٥م حدثت تغييرات فى مصير الإمبراطورية ستعوق بشكل مؤقت جهود تيموثاؤس ذى القلنصوة البيضاء فى تحقيق مكانة سياسية تتيح له استقلالية أوسع فى ممارسة صلاحياته كأسقف خلقيدونى للإسكندرية، ففى أوائل هذا العام، قام أحد القادة البحريين، يُدعى باسيليكوس (صهر الإمبراطور السابق لاون الأول) بإجبار الإمبراطور زينون على الذهاب إلى المنفى، بعد أن قضى على العرش شهورًا قليلة[٢]، سيستمر عزل زينون لفترة قصيرة، تتجاوز العام بقليل، ولكن سبب ارتقاء باسيليكوس العرش تحولاً مفاجئًا فى سياسات الإمبراطورية فى الرعاية الدينية؛ إذ اعترف على الفور بمعارضته لمجمع خلقيدونية، وفتح الطريق لعودة تيموثاؤس إيليروس "القط" من المنفى واستعادة بطريركية الإسكندرية.

سيعيش تيموثاؤس القط لفترة عامين آخرين فقط، ولكن ما فعله خلال هذه الفترة القصيرة، يبين استمراره فى اتباع سياساته المناهضة لخلقيدونية على الصعيدين المحلى والمسكونى، ففى طريق عودته إلى الإسكندرية، نظم تيموثاؤس على الفور حشدًا من الأساقفة الشرقيين المشايعين له فى الفكر، وعقدوا مجمعًا فى أفسس لرفض قانون مجمع خلقيدونية[٣]، وحمل معه من المنفى "عظام ديسقورس"، واحتفل بوضع رفات سلفه فى تابوت فضى، "واضعًا إياه فى مكان الأساقفة، مكرمًا

(1) Zacharias Rhetor, *Chronicle* 4.10; ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 183–184 (Syriac) and CSCO 87, 127 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 79.

(2) Warren Treadgold, *A History of the ByzantineState and Society* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 157; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284–602*, volume 1 (London: Basil Blackwell, Ltd., 1964; repr. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986), 225.

(3) Evagrius, *HE* 3.6 (ed. Bidez and Parmentier, 106; trans. Whitby, 140); Zacharias Rhetor, *Chronicle* 5.4 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 216 (Syriac) and CSCO 87, 150 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 110).

إياه بوصفه معترفًا (يقصد شهيدًا)"[١]، من خلال مثل هذه الإجراءات، كان تيموثاؤس يسعى بشكل علنى إلى استعادة، والدفاع عن، تراث ديسقورس كمدافع عن الإيمان فى مجمع أفسس الثانى فى العام ٤٤٩م، وكشهيد مات فى المنفى، وفى نفس الوقت كان تيموثاؤس يقدم نفسه على أنه وقف متضامنًا، واستمر على هذا الموقف، مع سلفه المبجل ديسقورس.

لم يبد تيموثاؤس سالوفاكيور ("ذو القلنصوة البيضاء") مقاومة تذكر لعودة سميه المنافس، وبدا أنه سعيد بعودته إلى ديره السابق بأبى قير خارج الإسكندرية، بعيدًا عن صخب السياسة، على أن الأمور تبدلت تمامًا عندما تمكن زينون من تجميع قواته فى العام ٤٧٦م، واستعادته عرش الإمبراطورية من باسيليكوس، فتغير المشهد السياسى مرة ثانية، وأخذت قصة التيموثاؤسيين (تيموثاؤس القط، وتيموثاؤس ذو القلنصوة البيضاء) منعطفًا جديدًا، توفى تيموثاؤس القط فى يوليو ٤٧٧م، قبل أن يتعرض ثانية لنفى محتمل، وفى غضون شهرين من وفاته، عاد تيموثاؤس ذو القلنصوة البيضاء من خلوته الديرية مطالبًا بحقه فى تولى أسقفية الإسكندرية مرة ثانية، ولكن كانت الكنيسة غير الخلقيدونية قد انتخبت مرشحها الخاص ليخلف تيموثاؤس القط – رجل اسمه بطرس منغوس ("المتلعثم")[٢]، استمرت هذه المعركة المتأرجحة حول السيطرة على كرسى الإسكندرية إلى الجيل التالى.

---

(1) Zacharias Rhetor, *Chronicle* 5.4 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 218 (Syriac) and CSCO 87, 151 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 111–112).

بدأ استخدام مصطلح "معترف" فى القرنين الرابع والخامس الميلاديين، مقابلاً لـ "شهيد"؛ للاطلاع على قائمة من النماذج المستخرجة من مصادر يونانية، انظر: G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 957.

(٢) يصف المؤرخ الخلقيدونى إيفاجريوس، كيف انتخب السكندريون بطرس منغوس "بسلطتهم الخاصة" (يقصد مستقلين عن موافقة الإمبراطور).

(*HE* 3.11; ed. Bidez and Parmentier, 109; trans. Whitby, 145)

سياسات التسوية التى اتبعها غير الخلقيدونيين:

بطرس منغوس وخلفاؤه

وصل بطرس منغوس إلى كرسى الإسكندرية بعد سجل حافل طويل من مقاومة خلقيدونية، ووفقًا لمصادر القرن السادس الميلادى، فمن المفترض أنه قد نفى إلى غانغرا مع ديسقورس نفسه بعد مجمع خلقيدونية، وأنه قاد حركة مقاومة سرية مع تيموثاؤس إيليروس "القط" خلال أسقفية بروتيريوس الخلقيدونى[١]، واعتبر اختياره ليخلفه على كرسى الأسقفية أمرًا طبيعيًا؛ لكونه خدم لأكثر من عشرين عامًا كرئيس شمامسة لتيموثاؤس.

مع عودة تيموثاؤس سالوفاكيور من خلوته فى العام ٤٧٧، بعد وفاة القط (عودة كانت برعاية الإمبراطور زينون)، أُجبر بطرس الأسقف المعين حديثًا على التخفى وقيادة الغالبية المناهضة لخلقيدونية. ومع ذلك، ظل تأثير بطرس منغوس ملموسًا، حتى وهو مختف، واعتبر تيموثاؤس سالوفاكيور بطرس تهديدًا حقيقيًّا ماثلاً بقوة، أرسل الأسقف الخلقيدونى شكوى إلى الإمبراطور يطلب فيها الحكم بنفى بطرس؛ "لأنه كان متخفيًا بالإسكندرية ويحيك المؤامرات ضد الكنيسة (الخلقيدونية)"، على أن هذه العقوبة لم تُنفذ على الإطلاق[٢].

الجدير بالملاحظة أنه بالرغم من القيادة المتخفية للكنيسة غير الخلقيدونية، فإنها لم تفقد الأمل فى الحصول على الرعاية الإمبراطورية، والواقع أن المنافسة

---

(1) Pseudo-Dioscorus, *Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw* (ed. and trans. D. W. Johnson, CSCO 415.1 (text) and 416.1 (translation)); Liberatus, *Brevarium*, ACO 2.5, 124.2–4; D. W. Johnson, "Pope Peter III Mongus: Conflicts within Egypt," Paper presented at the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, Holland (August 2000).

(2) Liberatus, *Brevarium*, ACO 2.5, 126.3–4. D. W. Johnson ("Pope Peter III Mongus") خلص يوهانسون إلى أن بطرس تمكن من تجنب هذه العقوبة؛ لعدم تمكن السلطات من العثور عليه.

قد احتدمت بين الطرفين، مع تدهور صحة تيموثاؤس سالوفاكيور، حول قضية الخلافة الأسقفية – وبالتحديد حول من له الحق فى الدعم الإمبراطورى بعد موت تيموثاؤس، فأرسل مناصرو بطرس عريضة إلى الإمبراطور زينون يدافعون عن حقوقه بصفته "الأسقف المُعين قانونًا"، بينما ضمن مناصرو تيموثاؤس فى عريضتهم طلبًا بعدم الاعتراف الإمبراطورى ببطرس "فى حال وفاة تيموثاؤس."(١)

عند وفاة تيموثاؤس فى عام ٤٨٢م بدا أن الحزب الخلقيدونى فى طريقه إلى كسب المعركة حول الدعم الإمبراطورى؛ إذ برز من بينهم أحد الرهبان الباخوميين من "أبو قير"، اسمه يوحنا التلاوى، وطلب أن يُعين بطريركًا على الإسكندرية، ولكنه سرعان ما اصطدم بالإمبراطور وبأسقف القسطنطينية (أكاكيوس)، الذى تشكك فى قيامه بدور العميل المزدوج، وبالطموح المفرط، وبترتيب تحالفات سياسية مريبة(٢)، سقوط يوحنا التلاوى جعل الإمبراطور زينون يتحول إلى بطرس منغوس من أجل استعادة الاستقرار فى كرسى الإسكندرية المضطرب، والآن تهيأت الفرصة لبطرس منغوس لاستعادة فوائد الدعم الإمبراطورى والشراكة المسكونية مع القسطنطينية، بعد أن ظلت بطريركية الإسكندرية غير الخلقيدونية

---

(1) Zachariah Rhetor, *HE* 5.6 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 222 (Syriac) and CSCO 87, 154 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 116).

(٢) حول الدسائس المحيطة بيوحنا التلاوى، انظر:

E. Schwartz, *PublizistischeSammlungenzumAcacianischeSchisma* (Abhandlungen der BayerischenAkademie der Wissenschaften, Philosophisch-historischeAbteilung, NeueFolge, Heft 10; München: Verlag der BayerischenAkademie der Wissenschaften, 1934), 195–197.

انظر القصة الأصلية فى:

Zachariah Rhetor (*HE* 5.6–7; ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 223–225 (Syriac) and CSCO 87, 154–156 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 116–118; cf. Evagrius, *HE* 3.12). Evagrius (*HE* 3.15, 18; ed. J. Bidez and L. Parmentier, 114, 117; trans. M. Whitby, 149–150, 153–154)

يعطى إيفاجريوس تفاصيل إضافية حول رحلة يوحنا إلى روما وجهوده لحشد تأييد له فى المدينة، ومعارضة لبطرس منغوس.

خلال الثلاثين عامًا الماضية مبغوضة، ولكن هذه الفوائد ستكون باهظة الثمن – ثمن التسوية اللاهوتية.

جاءت هذه التسوية فى شكل بيان عقائدى أُعد بواسطة زينون وأكاكيوس أسقف القسطنطينية، سُمى هذا البيان بيان الاتحاد **Heniticon**، وكما يشير الاسم، قصد به إقامة أساس للوحدة بين العاصمة الإمبراطورية والكنائس المنشقة فى مصر وسوريا[١]، تضمنت هذه الوثيقة عروضًا لهذه الكنائس بطريقتين: أولاً: أعادت التأكيد على الاعتراف بمجمع نيقية، ومجمع أفسس (الأول)، وحرومات كيرلس الاثنى ضد نسطور، والاعتراف بوحدة الكلمة المتجسد. ثانيًا: حرمت "كل من له اعتقاد أو فكر، أو أى رأى آخر الآن أو أى وقت، سواء كان فى مجمع خلقيدونية أو أى مجمع آخر، وبخاصة المذكورون آنفًا نسطور وأوطاخى."[٢] من الناحية الإجرائية، ربطت لغة العقيدة الجديدة هذا "الإيمان المنزه" بـ "سلطة الإمبراطورية"، وبـ "الشئون الرومانية". فاز أخيرًا بطرس منغوس بالاعتراف الرسمى من الإمبراطور بشرعية بطريركيته، بتوقيع هذه الوثيقة المتضمنة هذه العقيدة الجديدة، وحققت تقدمًا ملحوظًا نحو التقارب المسكونى، والواقع أن أسقفيات القسطنطينية وأفسس وأنطاكية والقدس والإسكندرية توحدت ثانية لفترة ما تحت عقيدة زينون[٣].

---

(١) للاطلاع على نص بيان الاتحاد، انظر:

E. Schwartz, *Codex Vaticanus gr. 1431, eineantichalkedonischeSammlungaus der Zeit Kaiser Zenos* (Abhandlungen der BayerischenAkademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historischeKlasse 32.6; München: Verlag der BayerischenAkademie der Wissenschaften, 1927), 52.22—54.21; Evagrius, *HE* 3.14 (ed. J. Bidez and L. Parmentier, 111–114; trans. M. Whitby, 147–149).

(2) 2Evagrius, *HE* 3.14 (ed. J. Bidez and L. Parmentier, 113; trans. M. Whitby, 149).

(3) Zachariah Rhetor, *HE* 6.1 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 2 (Syriac) and CSCO 88, 1 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 133);

يمكن الاطلاع على نصوص الرسائل التى أرسلها قادة الكنيسة فى أنطاكية والقسطنطينية، فى:

Zachariah, *HE* 5.10–12; ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 233–238 (Syriac) and CSCO 87, 161–164 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 126–131).

على أن توقيع بطرس منغوس على "بيان الاتحاد" جعلته موضع انتقاد حـــاد فى موطنه، فبالرغم من إدانة الوثيقة لنسطور ودعمها لحرومات كيــرلس الاثنـــى عشر، فإنها استخدمت لغة مبهمة فى الحديث عن مجمع خلقيدونية، والحقيقة أنها لم تدن على الإطلاق وبوضوح قرارات مجمع خلقيدونية، بدا توقيع بطرس على هذه العقيدة، بالنسبة للمصريين غير الخلقيدونيين المتشددين، بمثابة استسلام لا يغتفــر، وخيانة لتراث المقاومة الذى ورثه عن أسلافه، ديسقورس وتيموثاؤس القط، ومــن ثم قررت مثل هذه المجموعات، التى شملت قطاعًـا عريــضًا مــن الرهبــان - الاعتراض على بطرس، "وانسحبت من الشركة[١] مع بطرس."[٢] سُــمى هــؤلاء المنشقــون فيما بــعد بـــ **Akephaloi** - "أى: عديمـــى الرأس"؛ لأنـــهم صـــاروا لا يعترفون بسلطة بطريركهم المنتخب.

وقع بطرس منغوس فى مأزق بين رغبتــه فـــى تحــسين علاقاتـــه مــع القسطنطينية، وما بين الحاجة لتهدئة الاضــطرابات التـــى تفجــرت بــين عامـــة المصريين[٣]، ففى مواجهة اتهام عديمى الرأس له بالخيانة، فسر بطـــرس للعامـــة اتفاقية بيان الاتحاد بأنه:

١) نقض قرارات مجمع خلقيدونية.

٢) وبأنه كان متسقًا مع الطموحات اللاهوتية للمقاومة غير الخلقيدونية التى أرساها أسلافه السكندريون.

ومن ثم، وعقب عودته إلى مصر، وقف بطرس أمام حشد كبير من القـــادة المدنيين والإكليروس، والرهبان، والعلمانيين (عامة الشعب من غير الإكليـــروس:

---

(١) المقصود بالشركة هنا: الاشتراك فى تناول الأسرار المقدسة، والانـــسحـــاب مـــن الـــشركة يعنـــى: الامتناع عن الاشتراك فى الصلاة معه. (المترجم)

(2) Zachariah Rhetor, *HE* 6.1 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 2–4 (Syriac) and CSCO 88, 1–2 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 133–134).

(3) W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 187.

المترجم) يوضح لهم بأن "هذه الوثيقة تلغى وتدين تعليم خلقيدونية وطـــومس لاون، لأن ديسقورس وتيموثاؤس الكبير اعتقدا أيضًا وعلما بمثل ذلك."(١)

لم يقنع دفاع بطرس منغوس منتقديه المتشددين، وبالرغم مـــن أن بطرسًـــا نفسه كان قدم حرم مجمع خلقيدونية، فإنهم اعترضوا على ترحيب بطرس بالشركة مع هؤلاء الذين لم يحرموا نفس المجمع(٢)، سيلازم بطرس خلال فتـــرة الثمانيـــة عشر عامًا الباقية فى بطريركية، الشعور بالحاجة إلى التأكيد على مواقفه المعاديـــة لمجمع خلقيدونية فى عدد كبير من المناسبات، كان منها خطاب ألقاه أمـــام ثلاثـــين ألف شخص فى كنيسة القديسة الـــشهيدة أوفيميـــا بالإســـكندرية(٣)، كانـــت هـــذه المحاولات المتكررة لإبراز معارضته العلنية لمجمع خلقيدونية - مدفوعـــة بأمـــل استعادة ولاء عديمى الرأس، وجماعات أخرى أكثر تشددًا فى الكنيسة القبطية(٤).

وبالرغم من تأكيد بطرس منغوس المستمر على التفسير غيـــر الخلقيـــدونى لبيان الاتحاد أمام جمهوره من المصريين، فإنه فى الغالب اتخذ منهجًا يعتمـــد علـــى التهدئة فى التعامل مع كنيسة القسطنطينية - يشير بطرس ثلاث مرات فـــى إحـــدى رسائله المبكرة إلى أكاكيوس أسقف القسطنطينية - إلى أنه ليس لديـــه خـــلاف مـــع مجمع خلقيدونية، وأنه يوافق على أن مجمع خلقيدونية "اتفق مع، وصادق على، مـــا

---

(1) Zacharias Rhetor, *HE* 5.7 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 226 (Syriac) and CSCO 87, 156 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 119).

(٢) تعرض بطرس منغوس أيضًا لانتقادات من قبل ساويرس الأنطاكى (٤٦٥-٥٣٨م):

Severus of Antioch, *Epistle to Ammonius, Presbyter of Alexandria* (ed. and trans. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus* (London: Williams &Norgate, 1904), 1.2, 286–290 (text) and 2.2, 253–257 (translation).

(3) Zachariah Rhetor, *HE* 6.1–2 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 2–6 (Syriac) and CSCO 88, 1–4 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 133–136).

(٤) نشر الترجمة القبطية لبيان الاتحاد Henoticon بالتوازى مع الشروحات المضادة للخلقيدونية لهذا النص قد أسهمت فى الجهد الذى بذله بطرس منغوس وخلفاؤه فى كسب ثقة هذه الجماعات المنشقة:

David Johnson, "Pope Peter III Mongus: Conflicts within Egypt." Paper presented at the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, Holland (August 2000).

أنجزه الآباء القديسون فى مجمع نيقية" وأنه "لم يتم إقرار شـــيء جديـــد فـــى هـــذا المجمـــع."[١] كان هدف بطرس الظاهر هو تهدئة أكاكيوس، الذى كان قـــد وصـــلته أخبار عن قراءة بطرس غير الخلقيدونية لبيان الاتحاد، ورغب فى إجـــراء تحقيـــق لاهوتى فى هذه القضايا، ساعد هذا الخطاب فى نزع فتيل صراع محتمل مع أســـقف القسطنطينية، ولكنه قد أسهم أيضًا، ودون شك، فى تفاقم شـــكاوى عـــديمى الـــرأس ضده، ويبدو أن نجاح بطرس منغوس فى تهدئة شكوك أكاكيوس قـــد نبـــه حـــزب عديمى الرأس إلى ضرورة إجراء تحقيق منفصل ليجدوا إجابـــات شـــافية لأســـئلتهم المتعلقة بطبيعة تحالفات بطرس اللاهوتية[٢]. فى النهاية، ربما كان للضغط المتزايـــد الذى مارسه عديمو الرأس بعض الآثار؛ إذ تبين رسالة بطرس إلى البطريرك الجديد المنتخب للقسطنطينية أفراويطاس فى عام ٤٩٠م (العام الذى توفى فيه بطرس، ومن ثم فهى آخر رسالة عُثر عليها، منسوبة لبطرس منغوس) زيادة ملحوظة فـــى لغتـــه المعادية لخلقيدونية، فيرفض بطرس، فى هذه الرسالة، فكرة أن بيان الاتحـــاد يكمـــل مجمع خلقيدونية، على العكس من ذلك يؤكد بطرس حقيقة أن بيان الاتحاد "حرم كـــل الأفكار والكلمات القذرة لمجمع خلقيدونية ولطومس لاون."[٣]

---

(1) Evagrius, *HE* 3.17; ed. J. Bidez and L. Parmentier, 115–116; trans. M. Whitby, 151–153.
توجد مجموعة إضافية من المراسلات بين أكاكيوس وبطرس منغوس، أقر محققها (وشراح متـــأخرون) بأنها مزيفة:
Letters of Acacius and Peter Mongus, ed. E. Amélineau, in *Monuments pour server à l'histoire de l'Egypte Chrétienne aux IVe et Ve siècles* (Mémoires publies par les membres de la Mission archéologiquefrançaiseau Caire 4.1;Paris: Ernest Leroux, 1888), 196–228; cf. M. Cramer and H. Bacht, "Der antichalkedonischeAspekt," in *Das Konzil von Chalkedon*, 324; and VahanInglisian, "Chalkedon und die armenischeKirche," in *Das Konzil von Chalkedon*, 369.

(2) Zachariah Rhetor, *HE* 6.1 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 3–4 (Syriac) and CSCO 88, 1–2 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 133–134).
للاطلاع على مناقشة رواية زكريا لهذه الأحداث، مقارنتها برواية ايفاجريوس، انظر:
Pauline Allen, *EvagriusScholasticus the Church Historian* (Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1981), 133–134.

(3) Zachariah Rhetor, *HE* 6.6 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 11–14 (Syriac) and CSCO 88, 7–9 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 142–144, esp. 144).
ربما يكون بطرس قد شعر أيضًا بالحرية فى زيادة حدة لغته؛ لأنه علم أن قادة الكنيسة فى القسطنطينية كانوا منغمسين فى خلاف لاهوتى متصاعد فيما بينهم، وفى عدم توافق مع كنيسة روما حـــول صـــحة بيان الاتحاد، هذا الشقاق الذى صار معروفا بـــ الانشقاق الأكاكيوسى (٤٨٤-٥١٩م).

على أن مراوغة بطرس منغوس الواضحة في سياساته جلبت عليه نقدًا قاسيًا من المفسرين القدامى والمحدثين، يمثل هذا التيار مؤرخ القرن السادس إيفاجريوس الذى سماه بـ "الانتهازى"، وسجل ملاحظاته حول شخصيته "غير المستقرة".(١) على أن مثل هذا الحكم فشل فى تقدير تعقيد الوضع الاجتماعى والسياسى الذى واجهه بطرس كبطريرك، كان وضعه شديد الشبه فى نواح عدة بوضع "مراوغ" سكندرى آخر شهير، وهو منافسه الخلقدونى السابق تيموثاوس سالوفاكيور "ذو القلنصوة البيضاء". كل من بطرس منغوس وتيموثاوس سالوفاكيلوس كانا زعيمين مصريين سعيا إلى الحفاظ على، أو إقامة، علاقات جيدة مع السلطة الإمبراطورية خارج النطاق المحلى، وفى نفس الوقت ظلا محافظين على دعم جماعات المصالح المحلية فى موطنهم، اختلف وضع الرجلين فقط فى موقفهم تجاه القاعدة الشعبية المحلية، فبينما لم يكن لتيموثاوس سالوفاكيور حق الادعاء فى أى دور سابق فيما يتعلق بتراث المقاومة اللاهوتية، كان لبطرس منغوس مثل هذا الادعاء، وقام بجهود مكثفة للظهور فى ثوب زعيم تلك المقاومة، وحتى وإن كان يسعى إلى تسوية لاهوتية وسياسية مع القسطنطينية.

بالنسبة لحالة تيموثاوس "ذو القلنصوة البيضاء" تشير التوترات الاجتماعية الكامنة فى قيادة بطرس إلى تماثل قوى بين دور تيموثاوس، وبين الدور الحدى للمديرين المحليين فى المجتمعات الاستعمارية الحديثة، ربما يمكن إدراك ملاءمة هذا التناظر مع الثقافات الاستعمارية، فى ناحية أخرى هامة: وهى إنتاج أشكال متمايزة من المقاومة اللاهوتية والسياسية، لقد لفت دارسو الثقافات الاستعمارية الانتباه مرارًا إلى عدم تجانس المقاومة فى هذه الأحوال(٢)، وفى هذا السياق لا

---

(1) Evagrius, *HE* 3.17 (ed. J. Bidez and L. Parmentier, 115; trans. M. Whitby, 151).

(٢) حول عدم التجانس في ثقافة الاستعمار، انظر:

GayatriSpivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (London: Routledge, 1987), 204, 211; ibid., "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson and L. Grossberg (London: Macmillan, 1988), 284; Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory:*=

ينبغى أن نندهش من أن جهود بطرس لإيجاد أرضية تصالحية وسيطة فى علاقته بهياكل سلطة الإمبراطورية فى القسطنطينية وهياكل السلطة الكنسية، أفضت إلى الكشف عن الحدود الطبقية الاجتماعية للمعارضة والولاء بين المصريين غير الخلقيدونيين(١). تبين الطبيعة المتغيرة لحدود الولاء، كيف تضمن كل شكل من أشكال المقاومة عناصر من التسوية والتواطؤ، حتى الموقف الصارم المعادى للمؤسسة لعديمى الرأس لم يمنعهم من إرسال وفدهم الخاص إلى الإمبراطور للتوصل إلى حل فى نزاعهم مع بطرس(٢).

خلال العقود الأربعة التى تلت وفاة بطرس منغوس (٤٩٠م)، تسببت تعقيدات وغموض المقاومة اللاهوتية المصرية فى تنغيص حياة بطاركة الإسكندرية، حافظ خلفاء بطرس – أثناسيوس الثانى (٤٩٠-٤٩٦م)، ويوحنا الأول (٤٩٦-٥٠٥م)، يوحنا الثانى (٥٠٥-٥١٦م)، وديسقورس الثانى (٥١٦-٥١٧م)- على الشركة مع القسطنطينية واستمروا فى جنى فوائد الرعاية الإمبراطورية(٣).

= *Contexts, Practices, Politics* (London and New York: Verso, 1997), 75–76; NimaNaghibi, "Colonial Discourse," in *Encyclopedia of Postcolonial Studies* (London and Westport, CT: Greenwood Press, 2001), 102–107, esp. 103–104. B. Ashcroft, G. Griffiths, and Hellen Tiffin ("General Introduction," *The Post-Colonial Studies Reader*, 4)

(١) حول التقسيم الطبقى الاجتماعى فى الثقافات الاستعمارية، انظر:

RanajitGuha, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India," *Subaltern Studies* I (1982), 1–8; GayatriSpivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," in *In Other Worlds*, 204–206; ibid., "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*, 284.

(2) Zachariah Rhetor, *HE* 6.2 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 4–6 (Syriac) and CSCO 88, 2– 4 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 134–136).

(٣) يذكر كتاب تاريخ البطاركة (PO 1.4, 1448) أن يوحنا الأول كان قادرًا على تأمين الرعاية الإمبراطورية (هدايا من القمح، والنبيذ والزيت) لديره الأصلى، دير القديس مكاريوس بالإسقيط. ناشر الكتاب ينسب هذه العطايا إلى زينون، ولكن يبدو ذلك مستحيلاً؛ حيث إن زينون مات فى عام ٤٩١م، أى قبل خمسة أعوام من بطريركية يوحنا الأول. إذا كان يوحنا هو المستفيد من هذه الرعاية، فستكون خلال فترة خليفة زينون، أنسطاسيوس الأول (٤٩١-٥١٨م).

على كل، ترسم المصادر المتاحة صورة أخرى مختلفة، وغيـــر متـــسقة للـــسياسة البطريركية خلال تلك الفترة. من ناحية، يبدو أن كلا من أثناسيوس الثانى ويوحنـــا الأول كانا مترددين فى طرح قضية مجمع خلقيدونية للنقاش مـــع القـــسطنطينيـــة، هذا التردد الذى استمر فى إثارة غضب جماعات عديمى الرأس الـــذين لا زالـــوا نشطين فى مصر، ومن ناحية أخرى، كان يوحنا الثانى على قدر كبير من الجـــرأة إلى درجة أنه طلب من أسقف القسطنطينية أن يدين مجمـــع خلقيدونيـــة كأســـاس لاتفاقية سارية حول بيان الاتحاد[1].

تشير المصادر أيضًا إلى وقوع انقسامات اجتماعية إضافية بين المـــصريين المؤيدين للمقاومة اللاهوتية والـــسياسية ضـــد القـــسطنطينية، وتظهـــر الأحـــداث المصاحبة لانتخاب ديسقورس الثانى فى العام ٥١٦م، كيف كان هناك، حتى بـــين المناصرين بشدة للبطريرك، متحفزون ضد أى تدخل إمبراطـــورى فـــى شـــئون الكنيسة، اعترض الإكليروس الذين اجتمعـــوا لمشاهـــدة تجليـــس ديـــسقـــورس،

---

(١) فى الوقت الذى ينتقد فيه ساويرس الأنطاكى أثناسيوس الثانى ويوحنا الأول (مع بطـــرس منغـــوس) لعدم اتخاذهم موقفًا أكثر حزمًا فى حرمان مجمع خلقيدونية، يمتدح ساويرس يوحنا الثانى لطلبه أخيـــرًا، بأن يدين نظيره فى القسطنطينية مجمع خلقيدونية كأساس للاتفاقية الجارية حول بيان الاتحاد. انظر: Severus of Antioch, *Epistle to Ammonius, Presbyter of Alexandria* (ed. and trans. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus* (London: Williams & Norgate, 1904), 1.2, 288–289 (text) and 2.2, 255 (translation); cf. E. Schwartz, *PublizistischeSammlungenzumAcacianischeSchisma*, 238, note 1; and R. Haacke, "Die kaiserlichePolitik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon(451–553)," in *Das Konzil von Chalkedon*, 95–177, esp. 128. Zachariah Rhetor (*HE* 6.6; ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 14 (Syriac) and CSCO 88, 9–10 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 145) يقدم Zachariah Rhetor تقييمًا مختلفًا، وأكثر إيجابية، ليوحنا الأول: فوفقًا له، كان يوحنا الأول أكثـــر حدة فى معارضته لخلقيدونية، حتى إنه طلب من فلافيانوس أسقف أنطاكية أن يدين المجمع. ومع ذلـــك فهناك العديد من العوامل التى تجعلنا نتساءل حول مصداقية رواية زكريا لهذه القضية، وبخاصة أوجـــه التشابه فى بنية هذه القصة مع رواية ساويرس المذكورة أعلاه حول يوحنا الثانى، واحتمال الخلط فـــى الأسماء؛ مما يعضد إمكانية التباس زكريا حول كل من يوحنا الأول ويوحنا الثانى.

فور ملاحظتهم حضور ممثلين رسميين، وطلبوا أن يعقد اجتماع آخر بعيدًا عن تدخل الحكام، وكنتيجة لذلك، أُخذ ديسقورس إلى موضع آخر (كنيسة القديس مرقس)؛ حيث تم تكريسه بدون حضور السلطات الإمبراطورية، وعندما عاد ديسقورس للكنيسة الأصلية لإقامة قداس، بدأ جمع فى "سب أحد كبار الموظفين بسبب مدحه الإمبراطور"، وقتل هذا الموظف خلال الاضطرابات العنيفة التى تلت ذلك(١)، ربما كانت الإجراءات العنيفة التى أقدم عليها الجموع، متعارضة مع آراء ديسقورس نفسه، الذى سيتخذ لاحقًا موقفًا تقاربيًا تجاه الإمبراطور، وتجاه إعادة التصالح مع هؤلاء الذين أيدوا مجمع خلقيدونية وطومس لاون(٢). وعلى ذلك فإن مثل هذه الانتفاضات الشعبية، حتى وإن ادعت تأييدها للسلطة البطريركية، كان لها دور فى عدم استقرار هذه السلطة. فإلى جانب هذه الجماعات الطائفية مثل عديمى الرأس، نرى فى هذه الاضطرابات حدودًا جديدة للتمايز - تدرجات رقيقة فى التوجه والولاء- فى الكنيسة المصرية. خلال جيل، ستتحول هذه الانقسامات البسيطة فى البنية الاجتماعية المصرية إلى فجوات عميقة، كانت الكنيسة فى مصر - وبخاصة البابوية القبطية - على مشارف الدخول فى فترة انقسام داخلى.

---

(1) Theophanes the Confessor, *Chronicle*, AM 6009; ed. C. de Boor, 162–163; trans. C. Mango and R. Scott, 247.

(٢) يحث ساويرس الأنطاكى، ديسقورس على اتباع نموذج تيموثاؤس إيليروس فى طلبه تحريم طومس لاون كشرط سابق للتصالح.

Severus of Antioch, *Letter to Dioscorus, Archbishop of Alexandria*; ed. and trans. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus* (London: Williams &Norgate, 1904), 1.2, 290–293 (text) and 2.2, 257–260 (translation); cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 229).

فترة من الانقسامات الداخلية والإقليمية

الإسكندرية وأنطاكية، الجزء الأول:

تحفيز خارجي لانقسام داخلي:

فى العقد الثانى من القرن السادس الميلادى، بدأت بوادر الانقسام تلوح فى أفق الكنيسة غير الخلقيدونية فى مصر[1]، ولكن سيكون لعوامل خارجية الدور فى دفع مصر إلى فترة من الانشقاق الداخلى الكامل، وبخاصة حدثان متصلان فى القسطنطينية وأنطاكية كانا وراء تفاقم الانشقاقات فى السياسات المصرية الكنسية.

العامل الأول كان تغيرًا فى الحكم والسياسة الإمبراطورية؛ إذ توفى الإمبراطور أنسطاسيوس الأول، بعد عام واحد من تولى تيموثاؤس الثالث (٥١٧-٥٣٥م) مقاليد البطريكية بعد ديسقورس الثانى؛ إذ كان أنسطاسيوس الأول (٤٩١-٥١٨م) خلال فترة حكمه - منفتحًا فى موقفه تجاه الجماعات غير الخلقدونية فى الشرق، ومكنهم من التعافى واسترداد أسقفيات أنطاكية والإسكندرية، ولكن سرعان ما بادر خليفته يوستينوس الأول (٥١٨-٥٢٧م) لعكس هذا الاتجاه، واستبعد عددًا من الأساقفة غير الخلقيدونيين، وعين أساقفة موالين لعقيدة خلقيدونية، فى سعيه للتقارب مع كنيسة روما[2]، وطرد رهبانًا غير خلقيدونيين من أديرتهم[3]. هذا "الإحياء الخلقيدونى" الذى قاده يوستينوس الأول

---

(١) فى ورقة بحثية جديدة بعنوان "نماذج لفهم نجاح المسيحية" ألقيت فى مؤتمر حول انتشار المسيحية فى الأربعة قرون الأولى، بجامعة كولومبيا، بنيويورك فى ٣٠ مارس ٢٠٠٣م) قال Harold Drake أن عدم تجانس الحركات الدينية الكبيرة يجعلها عرضة بطبيعتها للانشقاق.

(2) AikaterinaChristophilopoulou, *Byzantine History: Volume I, 324–610*, trans. W. W. Phelps (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1986), 236–249. On Justin I, see ibid., 261–264.

(3) W. H. C. Frend, "Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy," in *Orientalia Christiana Analecta* 195 (1973), 271–272. This article is reprinted in W. H. C.

سيتبناه ويطوره ابن أخيه وخلفه يوستينيانوس (٥٢٧- ٥٦٥م)، فخلال فترة حكم يوستينيانوس، التى بلغت ثمانية وثلاثين عامًا، سيجعل من العقيدة الخلقيدونية مكونًا رئيسيًا فى التشريع الإمبراطورى، وسيعيد تأسيس هيئة أسقفية خلقيدونية فى الإسكندرية، ستظل قائمة حتى ظهور الإسلام فى منتصف القرن السابع الميلادى. على أن هذا التدخل فى شئون الكنيسة المصرية لن يحدث قبل عشرين عامًا أخرى. ظل تيموثاوس الثالث والقادة غير الخلقيدونيين بالإسكندرية بمأمن غير متأثرين بهذا التحول فى الرعاية الإمبراطورية، فى الوقت الحالى خلال فترة حكم يوستينوس الأول كاملة، والعقد الأول من حكم يوستنيانوس.

العامل الثانى للانقسام فى الكنيسة المصرية كان نتيجة مباشرة للسياسات الخلقيدونية الجديدة للإمبراطور يوستينوس الأول: وبالتحديد نفيه لزعماء بارزين فى الكنيسة غير الخلقيدونية من أسقفياتهم فى سوريا وآسيا الصغرى، إلى مصر، فى الوقت الذى عضد تدفق الزائرين مكانة الكنيسة غير الخلقدونية فى مصر، إلا أن التوترات التى تفجرت بين الزائرين أدت فى نهاية الأمر إلى خلق شقاقات خطيرة بين مضيفيهم المصريين.

كان أحد هؤلاء المنفيين إلى مصر ساويرس الأنطاكى، الذى كان قد حاز شهرة واسعة خلال فترة توليه أسقفية أنطاكية لمدة ست سنوات (٥١٢-٥١٨م)، بصفته مفسرًا لا يُضارع لعقيدة كيرلس السكندرى الكريستولوجية "الطبيعة الواحدة"، ومجادل عارض أى تنازلات لصالح عقيدة خلقيدونية، رسخ ساويرس دوره كزعيم للمقاومة غير الخلقيدونية فى الشرق، خلال العشرين عامًا التى قضاها فى منفاه بمصر (٥١٨-٥٣٨م) وقام بدور فعال فى تنظيم هيئة الإكليروس فى

Frend, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries* (London: Variorum Reprints, 1976), XIX, 261–275.

معارضتهم للذين عينهم الأباطرة يوستينوس ويوستينيانوس، وخلال ذلـــك أصـــبح تفسير ساويرس لكيرلس فى دفاعه عن "الطبيعة الواحدة" للمسيح[١] ذا تأثير بالغ فى تشكيل الهوية المصرية المسيحية اللاهوتية فى القرن السادس الميلادى وما تـــلاه، ويمجد كتاب تاريخ البطاركة، ساويرس بصفته "نصير الإله"، ويلقى الضوء علـــى حياته وأعماله أكثر من بطريرك الإسكندرية نفسه، تيموثاوس الثالث[٢]، وبالمثـــل نجد فى رسم جدارى من القرن الثالـــث عشـــر بديـــر القديـــس أنطونيـــوس بالبحر الأحمر أن ســـاويرس هو الشخصيـــة غير المصرية الوحيدة المدرجة فـــى هذا الرسم المخصص للاحتفاء بالبابوات المصريين[٣].

على أن وجود ساويرس فى مصر لم يخل من تعقيدات؛ حيث قدم معه جمع من الأساقفة الشرقيين المنفيـــين، كـــان مـــن بيـــنهم رجـــل يُـــسمى يوليـــانوس الهيليكارنوسى، تحالف ساويرس ويوليانوس طوال العقد السابق فى موقفهم المضاد للخلقيدونية، ولكن بعد قدومهم إلى مصر، بدأت الخلافات تبرز فيما بيـــنهم بـــشأن تفاصيل معتقداتهم اللاهوتية[٤]، وتعود جذور هذا النزاع بينهـــم فى الأساس إلى تعلـــيم

---

(١) حول تفسير ساويرس لعقيدة كيرلس الكريستولوجية "الطبيعة الواحدة" كجزء من مجادلاته ضد اللاهوت الخلقيدونى (الذى حاول أيضًا الاستناد إلى كتابات كيرلس لدعمه)، انظر:

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, Volume 2.2, trans. P. Allen and J. Cawte (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995), 22–23, 28–46.

(2) PO 1.4, 451–455, esp. 452.

(3) E. Bolman, ed., *Monastic Visions*, 71, 94, 112, fig. 7.14.

(٤) حول معالجة تفصيلية للجدل اللاهوتى بين ساويرس ويوليانوس، انظر:

René Draguet, *Juliend'Halicarnasseetsacontroverse avec Sévèred' Antiochesurl' incorruptibilité du corps du Christ* (Louvain: Imprimerie P. Smeesters, 1924); and A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.2, 25–26, 79–111. Zachariah Rhetor (*HE* 9.9–13) and Michael the Syrian (*Chronicle* 9.27; trans. J.-B. Chabot, II, 224–235) both give accounts of this controversy (with a decided bias toward Severus) and preserve portions of the correspondence between the two men. Jean Maspero (*Histoire des patriarchesd'Alexandriedepuis la mort l'empereur Anastasejusqu'a la reconciliation des églisesjacobites (518–616)* (Paris: LibrairieancienneÉdouard Champion, 1923), 94)

ولقد أشار ماسبيرو بشكل صائب إلى حقيقة أن معرفتنا بهذا الجدل تشكلت عن طريق مصادر أنتجهـــا حزب ساويرس، الذى انتصر فى نهاية الأمر".

يوليانوس بأن جسد المسيح كان غير قابل للفساد، أو غير فاسد – بعبارة أخــرى، بأنه كان غير خاضع لضرورة العذاب والموت، وبنى هذه النتيجــة علــى أســاس المفهوم الكريستولوجي"الطبيعة الواحدة" الذى شارك ساويرس الاعتقاد به، وكــان منطقه كالتالى: إذا كان جسد المسيح قد اتحد كلية مع كلمة الله، فيجب أن يــشترك معه فى صفات عدم الشعور بالألم التى لكلمة الله، وعلى ذلك فجسد المسيح "المؤله" لا يمكن أن يخضع كاملاً للعذاب(١).

لم يكن ساويرس من ناحيته راغبًا فى الوصول إلى نفس النتيجة، واعتقد أن تعليم يوليانوس يهدف إلى طمس حقيقة الوحــدة الحقيقــة للمسيــح فى التجــســد، إذا كان جسد المسيح لم يكن عرضة للعذاب، فكيف يمكن أن نؤكد أن الكلمــة قــد اتحد حقيقة مع كائن بشرى؟ وبدأ ساويرس فى كتابة مواعظ ورسائل كثيرة يهــاجم فيها "خيال يوليانوس الخاطئ" كمذهب الدوسيتية (الخيالية: المترجم) الخاص باليوم الأخير (الرأى القائل بأن إنسانية المسيح لم تكن حقيقية، ولكنهــا كانــت ظاهريــة فقط)(٢) رد يوليانوس بلطف متهمًا ساويرس بأنه نسطورى، وأنه مناصر فى السر

---

(١) ومع ذلك، سيظل يوليانوس يقول بأن الكلمة المتجسد يمكنه الاختيار بحرية أن يتحمل العذاب والمــوت بدون أن يكون قابلا للفساد.

(2) Severus of Antioch, *Letter to Sergius and Marion*; ed. and trans. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus* (London: Williams &Norgate, 1904), 1.2, 404 (text) and 2.2, 358 (translation, with spelling altered slightly); Michael the Syrian (*Chronicle* 9.27; trans. J.-B. Chabot, II, 224)

يردد ميخائيل السورى نقد ساويرس بأن يوليانوس اعتقد بأن "آلام المــسيح كانــت ظاهريــة وليــست حقيقية." أحد الألقاب التى أطلقت على أتباع يوليــانوس كــان Aphthartodocetists – بمعنــى الــذين يعتقدون بأن جسد المسيح غير حقيقي وغير قابل للفساد، ومن ناحيتهم أطلق يوليانوس وأتباعــه علــى معارضيهم لقب Phthartolatrae – أى "عبدة الجسد القابل للفساد".

(J. A. Evans, *The Empress Theodora*, 80). On early Christian Docetism, see Pheme Perkins, "Docetism," in *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson (New York and London: Garland Publishing, Inc., 1990), 272–273.

شبه أيضًا ساويرس يوليانوس بأوطاخي وأتباعه، الذين اتهموا باعتقادهم بتلاشى ناسوت المــسيح فــى لاهوته، ومن ثم ينكرون حقيقة التجسد.

(Severus of Antioch, *Critique of the Tomus*; ed. R. Hespel, CSCO 244, 162 (Syriac text), and CSCO 245, 125–126 (Latin translation); cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.2, 80–81).

لعقيدة "الطبيعتين."[١] كان يوليانوس يرى أن ساويرس يتحدث عن بشرية يسوع بطريقة ميزتها بشكل مبالغ عن صفاته اللاهوتية، بالطبع، وكشأن نزاعات لاهوتية عديدة فى العصور القديمة، كانت الاتهامات توجه فى كل اتجاه لتشويه آراء الطرف الآخر.

وبينما توقف النزاع بين ساويرس ويوليانوس عند كيفية التمييز الفنى الصحيح فيما يتعلق باستخدامهم لمصطلح "غير قابل للفساد"، سرعان ما تطور إلى "حرب أهلية" شملت تقريبًا كل قطاعات الكنيسة فى مصر، بما فيها الأديرة والبطريركية نفسها، ويبدو أن البابا تيموثاؤس الثالث رحب فى البداية بكل اللاهوتيين الهاربين دون تمييز، موفرًا لهم ملاذًا داخل الأديرة المصرية، وبخاصة دير الزجاج الشهير، الذى يقع على بعد تسعة أميال غرب الإسكندرية[٢]. ومع تفجر الشقاق بين أتباع ساويرس وأتباع يوليانوس، كان على البطريرك تيموثاؤس أن يختار بين الجانبين، أحد الشهود القدامى يدعى أن تيموثاؤس كان متأرجحًا فى دعمه" أحيانًا يتفق مع فريق، ولكن فى أوقات أخرى يتفق مع الآخر."[٣] على أن القصاصات القليلة المتبقية من ميامره تشير إلى أنه انضم فى

---

(1) Julian of Halicarnassus, *Fragments*13, 71, 174; ed. Amd trans. R. Draguet, *Juliend'Halicarnassus*, 8, 25, 41 (Syriac text); 48, 62, 76 (Greek translation) (the page numbers of Draguet's textual edition of the fragments are asterisked).

(2) Liberatus, *Breviarium* 19 (ed. E. Schwartz, ACO 2.5, 134); Ps.-Leontius, *De sectis* V.3 (PG 86.1229C); cf. M. Cramer and H. Bacht, "Der antichalkedonische Aspektimhistorisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.–7. Jahrhundert): Ein Beitragzur Geschichte der Entstehung der monophysitischen KircheÄgyptens," in *Das Konzil von Chalkedon*, 315–338, esp. 327. Michael the Syrian (*Chronicle* 9.27; trans. J.-B. Chabot, II, 224) and the editor of the *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 453)

كل من ميخائيل السورى، ومحرر كتاب تاريخ البطاركة، أبرزا حقيقة أن ساويرس كان مضطرًا للتنقل من دير إلى دير؛ هربًا من الملاحقة الإمبراطورية.

(3) Ps.-Leontius, *De sectis* V.4 (PG 86.1232).

رواية هذه الأحداث ربما اعتمدت على ملاحظة أن تيموثاؤس استقبل فى البداية يوليانوس وساويرس.

النهاية إلى جانب ساويرس، والواقع أن لغتـه تعكـس كتابـات سـاويرس ضـد يوليانوس: "(المسيح) نفسه كان إنسانًا حقيقيًّا، ولم يرغـب فـى أن يكـون ذلـك مجهولاً، مستبعدًا أولئك الذين يعانون من الخيال.")[١] واختيار تيموثاؤس لكلماته له دلالة هامة هنا؛ إذ صار أتباع يوليانوس يُعرفون بواسطة منتقديهم بـ "الخيـاليين" (بمعنى: هؤلاء الذين يتعاملون مع جسد المسيح على أنه خيال، أو وهم)[٢].

بالرغم من أن يوليانوس واجه معارضة من بطريـرك الإسـكندرية، فإنـه كسب تأييدًا ملحوظًا فى الأديرة المصرية، يصف محرر كتاب تـاريخ البطاركـة كيف أن كثيرًا "من رهبان البرية" أصبحوا مغرمين بتعاليمه، بينما رفض آخـرون (بقيادة رهبان بدير القديس مكاريوس) قبول هـذا التعلـيم، وكانـت المحـصلة: اضطرابات عنيفة بين هذه الجماعات الرهبانية[٣]، وهكـذا تطـور نـزاع، نـشأ بالأساس بين اثنين من الأساقفة الآسيويين الفارين إلى مصر، ليغمر فـى النهايـة الكنيسة المصرية[٤]. بعد وفاة تيموثاؤس الثالث فى العـام ٥٣٥م، سـيمتد تـأثير الخطر الذى شكله الجدل بين ساويرس ويوليانوس على وحدة الرهبنة المـصرية؛ ليشمل البابوية المصرية أيضًا ويتسبب فى عدم استقرارها.

---

(1) Timothy III of Alexandria, *FragmentaDogmatica* (PG 86.268A); cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.4, 43–44.

(2) Zachariah Rhetor, *HE* 9.9 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 101 (Syriac) and CSCO 88, 70 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 232); Michael the Syrian, *Chronicle* 9.27 (trans. J.-B. Chabot, II, 224); *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 454).

(3) PO 1.4, 454; cf. J. Maspero, *Histoire des Patriarchesd'Alexandrie*, 95.

وفقًا لرواية تاريخ البطاركة، ظل سبعة رهبان فقط مؤمنين بفكر ساويرس، وهـذا دون شـك مبالغـة، والجدير بالملاحظة أن المحرر وهو داعم لفكر ساويرس يرغب فى الاعتراف بالمكاسب الهائلة لأتباع يوليانوس خلال فترة بطريركية تيموثاؤس الثالث وثيؤدوسيوس.

(٤) تأثير مذهب يوليانوس لم يكن ملموسًا فقط فى مصر، بل فى مناطق أخرى فـى عـالم شـرق البحـر المتوسط أيضًا، واستمر حتى القرن التاسع الميلادى.

(Jacques Jarry, *Hérésies et factions dansl'Empirebyzantin du IVe au VIIe siècle* (Cairo: L'Institutfrançaisd'archéologieorientale, 1968), 83–88).

التفتت الاجتماعى والانشقاق الداخلى فى مصر

كانت فترة الاثنى والأربعين عامًا، التى شملت ولاية البابوات المصريين ثيؤدوسيوس (٥٣٦-٥٦٦م) وبطرس الرابع (٥٧٥-٥٧٩م) فترة تشتت لاهوتى، إذا حاول شخص ما أن يتتبع "سلسلة نسب" أو "شجرة العائلة" لبطريركية الإسكندرية والمقاومة غير الخلقدونية خلال تلك الفترة، ستكون المحصلة شبكة معقدة من الأفرع المتشابكة والمتشعبة. (من قبيل شجاعة القلب قد قمت بهذه المحاولة فى الملحق رقم ٣.)[1] وكما سنرى لاحقًا، كان انتخاب كل من ثيؤدوسيوس وبطرس الرابع موضع نزاع مرير مع أحزاب منافسة، وكلاهما قضى فترات طويلة من ولايتهما معزولين، مكانيًّا، عن كرسى سلطتهم البطريركية فى العاصمة المصرية.

كان التحدى الأولى الذى واجه انتخاب ثيؤدوسيوس فى العام ٥٣٦م، هو نتيجة للانقسام بين ساويرس ويوليانوس، ذلك الانقسام الذى سبب اضطرابًا فى الكنيسة المصرية لقرابة عقدين من الزمان، أعلن ثيؤدوسيوس، سكرتير تيموثاؤس الثالث، تأييده لساويرس، ومن ثم حظى انتخابه كبطريرك بتأييد الموالين لساويرس، وعندما بلغت أنباء تكريسه مسامع جموع مناصرى يوليانوس فى الإسكندرية،

---

(١) التواريخ المستخدمة فى جدول الملحق الثالث، وتلك الخاصة بالبطاركة موضوع الفصل الرابع، مقتبسة من عمل فيدالتو:

G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientali. Series episcoporumecclesiarumchristianarumorientalium II. Patriarchatusalexandrinus, antiochenus, hierosolymitanus* (Padua: Messaggero, 1988); and A. Jülicher, "Die Liste der alexandrinischenPatriarchenim 6.und 7. Jahrhundert," *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zumsiebzigstenGeburtstagdargebracht* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922), 7–23, esp. 23; cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.4, 88.

هبت ثورة فى المدينة. وأدت لنجاح هذه الانتفاضة الشعبية، على قوة حركة مناصرى يوليانوس، وعلى هشاشة موقف أتباع ساويرس فى مصر آنذاك، وحسبما يقرر الكاتب **Ps.-Leontius**، فإن قاعدة الدعم لساويرس بالإسكندرية، كانت مقصورة فقط على أعضاء من الطبقة الاجتماعية الراقية[1]. وعلى الفور أُجبر ثيؤدوسيوس على الخروج من المدينة، وعُين مكانه مرشح من قبل يوليانوس اسمه قيانوس، كان سابقًا رئيس شمامسة البابا تيموثاؤس الثالث، ويبدو أن قيانوس عقب ارتقائه المفاجئ لكرسى البطريركية، عول على دعم عديمى الرأس له الذى يعود تاريخ انشقاقهم إلى أيام بطرس منغوس (كما بينّا سابقًا)[2]. على أن الأحوال ستتبدل سريعًا، فبعد مائة يوم ونيف من هروبه من الإسكندرية، عاد ثيؤدوسيوس مظفرًا، وأعيد إلى منصبه بمساعدة فرقة عسكرية مكلفة من الإمبراطورة ثيؤدورا[3]، قضى قيانوس على الكرسى البطريركى، فترة قصيرة، ونُفى سريعًا إلى قرطاج أولاً، ثم إلى سردينيا، ومع ذلك فإن الانشقاق البطريركى الذى أصبح معروفًا باسمه - الانشقاق القيانوسى - سيستمر لفترة أطول، وسيستمر أتباعه فى المنافسة والادعاء بحقهم فى الأسقفيات المصرية حتى القرن الثامن الميلادى[4].

بدأ ثيؤدوسيوس فور عودته إلى كرسيه، فى إعادة ترسيخ سلطته، ومن ثم عقد مجمعًا محليًا أعلن من خلاله التزامه التام بالتراث المجمعى لأسلافه

---

(1) Ps.-Leontius, *De sectis* V.4 (PG 86.1232A–B); cf. Michael the Syrian, *Chronicle* 9.21 (trans. J.-B. Chabot, II, 193–194).

(2) Liberatus, *Breviarium* 20 (ed. E. Schwartz, ACO 2.5, 135); cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 270.

(3) Liberatus, *Breviarium* 20 (ed. E. Schwartz, ACO 2.5, 135); cf. Michael the Syrian, *Chronicle* 9.21 (trans. J.-B. Chabot, II, 193–194).

(4) PO 5.1, 34, 36–37, 63; cf. PO 10.5, 447–448,

استمر الفكر اللاهوتى لقيانوس ويوليانوس (الخيالية) يشكل خطرًا حتى القرن التاسع الميلادى. وفى نهاية القرن السابع يقدم يوحنا النقيوسى، أيضًا، دليلاً على أن النزاع بين ثيؤدوسيوس وقيانوس استمر حتى زمانه.

John of Nikiu (*Chronicle* 92: 3; trans. R. H. Charles, 145)

السكندريين: مجمع نيقية، مجمع أفسس الأول (ضد نسطور)، فصول كيرلس الاثنى عشر، وبيان اتحاد زينون، استمر ثيؤدوسيوس، بتصرفه هذا، فى اجتذاب – وتلقى – دعم ساويرس الأنطاكى، بعد انفضاض المجلس، كتب ثيؤدوسيوس إلى ساويرس لإبلاغه بنتائج المجمع، وبشجبه القاسى "لأولئك الذين يقولون بالوهم والخيال" (يقصد أتباع قيانوس وأتباع يوليانوس)، ورد الأسقف الأنطاكى المنفى برقة مدافعًا عن "التعيين الإلهى لثيؤدوسيوس على الكرسى الإنجيلى" بمدينة الإسكندرية، واستخدم ساويرس فى رده أيضًا استعارات كتابية تصف ثيؤدوسيوس كمضطهَد، ولكنه مؤمن، وقائد للكنيسة، ويشبهه ببولس الرسول، الذى دُعى للآلام من أجل اسم المسيح (سفر أعمال الرسل ٩: ١٥)، وشبهه بهارون الكاهن، أخو موسى، الذى صمد أمام معارضة الإسرائيليين العصاة (سفر العدد ١٦)[١].

هذه الصورة التى رُسمت لثيؤدوسيوس على أنه شخصية رسولية كهنوتية حاقت به المتاعب، كانت محاولة خطابية لإعادة تأطير سلطته المتنازع عليها، على أسس كتابية، والصورة التى قدمها ساويرس كانت مؤسسة على الوعى الدقيق بالتحديات الجارية، التى واجهها ثيؤدوسيوس فى حفاظه على منصبه البطريركى، استمر قطاع عريض من العامة فى الإسكندرية، حتى بعد نفى قيانوس، يعترفون بقيانوس (وليس ثيؤدوسيوس) كبطريرك شرعى لهم، فى ظل هذا المناخ الانقسامى، تفجرت أعمال شغب عنيفة مرة ثانية، وعلى إثر المطاردة العسكرية للمتظاهرين، قُتل أكثر من ثلاثة آلاف شخص، وأخيرًا وفى ظل هذه الاضطرابات، وبعد عام واحد وأربعة أشهر من عودته إلى الإسكندرية، أُجبر ثيؤدوسيوس على

(1) Theodosius, *Synodical Letter to Severus, Patriarch of Antioch* (ed. and trans. J.-B. Chabot, CSCO 17, 5–11 (Syriac text); 103, 1–5 (Latin translation); Severus of Antioch, *Letter to Theodosius, Archbishop of Alexandria*, CSCO 17, 12–34 (Syriac text); 103, 6–22 (Latin translation); cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 270.

مغادرة المدينة للمرة الثانية[١]، وحسبما سارت الأحوال، لن يعود ثيؤدوسيوس أبـدًا إلى مدينته - وسيقضى الثلاثين عامًا الأخيرة مـن حياتـه (٥٣٦- ٥٦٦م) فـى القسطنطينية، بطريرك فى منفى دائم.

تعرض ثيؤدوسيوس لعاصفة من الاتهامات الحادة من قبل مناوئيـه أتبـاع يوليلنوس وقيانوس ولإجباره على الرحيل عن الإسكندرية مرة ثانية، متهمين إيـاه بأنه "كان يشاطر الإمبراطور آراءه."[٢] جسد قيانوس المنفى، من وجهة نظـرهم، التراث المصرى الحقيقى للمقاومة، فى حين أن ثيؤوسيوس كـان مجـرد قطعـة شطرنج فى لعبة أكبر لسياسة القسطنطينية. وللأمانة، فأن هذا الاتهام ربما يكون قد أمسك فقط بقبس من الحقيقة، وجد ثيؤدوسيوس نفسه، خلال فترته القصيرة علـى كرسى الإسكندرية، يعتمد بشكل متزايد على القوة الإمبراطورية فى محاولة للحفاظ على سلطته الكنسية، لقد استخدمت الإمبراطور ثيؤدورا - وهى مشهورة بتعاطفها مع غير الخلقيدونيين - نفوذها لدعم ترشيحه لمنصب البطريركية، وهـو اعتمـد بكثافة على تأمين الجيش الإمبراطورى لسلامته خلال فترة توليه[٣]، ولهذا الـسبب وصف أحد الباحثين المحدثين ثيؤدوسيوس بلقب "بروتيريـوس الجديـد."[٤] كـان بروتيريوس هو المعين الخلقيدونى الأصلى لمنصب أسقفية الإسكندرية بعد مجمـع خلقيدونية فى العام ٤٥١م- وهو أحد الذين اعتمدوا (دون أن يصيبوا نجاحًا) مثـل ثيؤدوسيوس على مساعدة الجيش الإمبراطورى لدعم مطالباتهم بالسلطة.

---

(1) Michael the Syrian (*Chronicle* IX.21; trans. J.-B.Chabot, II, 194): Liberatus, *Breviarium* 20 (ed. E. Schwartz, ACO 2.5, 135).

(2) Michael the Syrian, *Chronicle* IX.21 (trans. J.-B. Chabot, II, 194).

(3) Liberatus, *Breviarium* 20 (ed. E. Schwartz, ACO 2.5, 134–135).

(4) J. Maspero, *Histoire des Patriarchesd'Alexandrie*, 124.

ربما تبدو هذه المقارنة مع بروتيريوس غريبة، بما أن ثيؤدوسيوس كان لفترة طويلة معارض قوى لعقيدة خلقيدونية، كيف وجد نفسه فى هذا الوضع متهمًا من قبل غير خلقيدونيين آخرين بأنه كان فى جيب الإمبراطور؟ بالطبع، يمكن إرجاع جزء من السبب إلى طبيعة الانقسامات اللاهوتية التى داهمت الكنيسة المصرية منذ عصر بطرس منغوس، فمنذ هذا الوقت اتبع بطاركة الإسكندرية على نطاق واسع - سياسة تصالحية أغضبت غير الخلقيدونيين المتشددين (الذين صاروا فى الواقع، فى زمن ثيؤودوسيوس، يشكلون غالبية السكان المصريين). هناك عامل هام آخر أسهم فى مأزق ثيؤدوسيوس أيضًا: وهو بالتحديد السياسة اللاهوتية المعقدة للإمبراطور يوستينيانوس (٥٢٧-٥٦٥م)، وزوجته الإمبراطورة ثيؤدورا (ت. ٥٤٨م).

وكما ذُكر سابقًا سار يوستينيانوس بشكل عام على نهج عمه الإمبراطور يوستينوس الأول فى اتباعه سياسة الإحياء الخلقيدونى؛ على أن تطبيقه لهذه السياسة خلال الأعوام الأولى من حكمه كانت فى الغالب غير منتظمة، أحد أسباب ذلك كان شغف يوستينيانوس بتعزيز الوحدة بين الكنائس فى الإمبراطورية الرومانية؛ ولهذا الغرض استخدم وسائل عديدة متنوعة (من الإكراه إلى الإقناع) لجمع شمل الجماعات المنشقة[1]، كان هناك سبب آخر للتحول فى سياسة

---

(1) John W. Barker, "Justinian," in *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edited by G. W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar (Cambridge, MA: The Belnap Press of Harvard University Press, 1999), 531.

كان من بين محاولات يوستينيانوس لخلق حوار بين الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين، عقده لمجمع فى القسطنطينية، فى العام ٥٣٣م، وهناك روج لعقيدة "تألم الإله" (الاعتقاد أن أحد الأقانيم الثلاثة قد ذاق العذاب) كأساس ممكن لاتفاقية بين الجانبين. على أن جهوده لم تصادف نجاحًا فى نهاية الأمر، بالرغم من أن معتقدات المجتمعين اللاهوتية تحولت بشكل غريب إلى التشابه.

(W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, 183);For details of what transpired at this synod, see J. A. Evans, *The Empress Theodora*, 75–76. More generally, on Justinian's efforts to forge theological compromise, see John Moorhead, *Justinian* (London and New York: Longman, 1994), 125–134.

الإمبراطور اللاهوتية وهو الإمبراطورة ثيؤدورا، التي كان لنشاطها الهادئ (وأحيانًا لم يكن كذلك) في مساندة قضايا غير الخلقيدونيين - دور في كبح تحيز يوستينيانوس اللاهوتي، وقدمت الدعم السياسي الذي أبقى ثيؤدوسيوس على كرسي الإسكندرية (على الأقل بشكل مؤقت). الواقع أنها كانت ناجحة في مناورتها للحصول على "موافقة تكتيكية" من الإمبراطور يوستنيانوس على انتخاب بطريرك غير خلقيدوني للقسطنطينية أيضًا[1]. على الفور شكل هذا الأسقف (أنثيموس) مع ثيؤدوسيوس محور ساويرسي (نسبة إلى ساويرس الأنطاكي: المترجم) في الشرق، قبل أن يتدخل البابا الروماني أغابيوس، ويقنع يوستينيانوس بتجديد حملته ضد الذين يعارضون مجمع خلقيدونية[2]. في غضون عام، تحرك الإمبراطور وحرم وعزل أنثيموس، ولاقى ثيؤدوسيوس نفس المصير، وترك ثيؤدوسيوس الإسكندرية بعد اندلاع أعمال شغب هناك، ووصل إلى القسطنطينية في خريف عام ٥٣٦م، وحاول الإمبراطور طيلة عام أن يقنع بطريرك الإسكندرية بقبول عقيدة خلقيدونية، وعندما رفض ثيؤدوسيوس، أصدر يوستينيانوس قرارًا رسميًا بعزله من رتبة أسقف (وهي المرة الأولى التي يقدم فيها إمبراطور على فصل أسقف من منصبه بإرادة منفردة، دون الرجوع إلى مجمع كنسي) وعين بدلاً منه راهبًا خلقيدونيًا يُدعى بولس النيسي[3].

الآن، وبعد إقحام بولس النيسي، كان هناك ثلاثة أحزاب متنافسة تتصارع على البطريركية المصرية:

١) الكنائس التابعة لساويرس الأنطاكي التي استمرت في الاعتراف بثيؤدوسيوس.

---

(1) A. Christophilopoulou, *Byzantine History*, vol. 1, 308–309.
(2) Zachariah Rhetor, *HE* 9.19 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 135–138 (Syriac) and CSCO 88, 93–94 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 265–268).
(3) J. A. Evans, *The Empress Theodora*, 79–84.

٢) تحالف أتباع قيانوس ويوليانوس، الذين تمسكوا بولائهم لقيانوس وخلفائه.

٣) الهيئة الكهنوتية الخلقيدونية الجديدة، التى يترأسها بولس.

على أن أجواء التوتر هذه، ورفض كثير من السكندريين الاعتراف ببولس - قد أثارت غضب الإمبراطور يوستينيانوس، ومن ثم قرر إغلاق جميع الكنائس بالإسكندرية، وظلت مغلقة لمدة عام، حتى أعاد الإمبراطور فتحها ثانية، ووضع جميع الكنائس تحت سلطة الخلقيدونيين[١].

تبنى بولس وخلفاؤه (بموافقة الإمبراطور) سياسة قمعية ضد الأحزاب الأخرى، وحظى الزعماء الخلقيدونيون بسلطة مدنية وعسكرية أكثر من تلك التى كانت لدى ثيؤدوسيوس فى السابق، ومن ثم قاموا بدور "البطاركة المحاربين."[٢] يبدو أثر هذه السياسة القمعية جليًا فيما يتعلق بحالة جماعة قيانوس، فعندما انتخبوا رجلاً يُسمى البيديوس وعينوه أسقفًا فى العام ٥٦٥م، قُبض عليه سريعًا من قبل يوستينيانوس، وأرسل إلى المنفى (والواقع أنه مات خلال رحلته إلى المنفى)[٣]، كان أبوليناريوس (٥٥١-٥٧٠م) تجسيدًا لهذه السلالة الجديدة من الأساقفة الخلقيدونيين، كان أبوليناريوس أحد النبلاء، ثم عمل كموظف حكومى كبير فى خدمة يوستينيانوس، ثم عُين أسقفًا، وصل أبوليناريوس إلى الإسكندرية مصحوبًا بفرقة عسكرية، وهى التى سيستخدمها لاحقًا فى قمع المعارضة الدينية[٤].

---

(1) History of the Patriarchs; PO 1.4, 466–467.

(2) J. Maspero, Histoire, 45, 283. Liberatus (Breviarium 23; ACO 2.5, 139.2–4)
يذكر Liberatus أن بولس "أخذ سلطة من الإمبراطور فاقت الحاكم العسكرى والنائب العام".

(3) Theophanes Confessor, *Chronicle*, AM 6057; ed. C. de Boor, vol. I (Lipsius: B. G. Teubner, 1883), 109–110; trans. C. Mango and R. Scott, 354.

(٤) صورة أبوليناريوس هذه وردت فى المصادر الخلقيدونية وغير الخلقيدونية: فكل من أوتيخا، وساويرس أسقف الأشمونين أبرزا تاريخه العسكرى. وفقا لأوتيخا (وهو أحد أساقفة الإسكندرية الخلقيدونيين فى القرن العاشر)، استخدم أبوليناريوس فرقته الإمبراطورية لإبادة مجموعة من غير الخلقيدونيين فى إحدى كنائس الإسكندرية، ويعطى يوحنا النقيوسى رواية أكثر اتساقا، ولكنها متناقضة، حول شخصية وخلفية أبوليناريوس، ويحلل ماسبيرو هذه المصادر بالتفصيل، ويصل فى النهاية إلى القول بأن رواية يوحنا النقيوسى أقلهم قبولا.

(Eutychius, *Annales*: PG 111.1069B, D); (Severus of Ashmunein, *Refutation of Eutychius*; PO 3.2, 202–203);(John of Nikiu,*Chronicle* 92.9 and 94.8); (Maspero, *Histoire*, 156–165, esp. 157–158)

جاء نفى ثيؤدوسيوس (الذى استمر من ٥٣٧ حتى ٥٦٦م) نتيجة لإعادة فرض هذه السياسة الخلقيدونية الدينية الصارمة، التى استنها يوستينيانوس، وحتى الآن كان شكل منفاه غير تقليدى، فهو بالأساس كان قد أُرسل إلى ناحية **Thrace** (تبعد ثلاثين ميلاً من القسطنطينية)، وقضى معظم فترة نفيه فى العاصمة الإمبراطورية نفسها، مختفيًا فى قصر هورميسداس، تحت حماية راعيته الإمبراطورة ثيؤدورا[١]، وبدأ ثيؤدوسيوس فى إعادة رسم صورته فى أعين زعماء غير خلقيدونيين آخرين فى شرق البحر المتوسط.

والواقع أنه بعد وفاة ساويرس فى ٥٣٨م، كان ثيؤدوسيوس قادرًا على ارتداء عباءة الزعيم المسكونى للكنائس غير الخلقيدونية، وذلك من خلال محاولاته لإعادة تنظيم المقاومة اللاهوتية فى كنائس سوريا والجزيرة العربية. أولاً: فى رسائله إلى الأساقفة الشرقيين، أكد ثيؤدوسيوس أنه يدين لساويرس (الذى سماه "أبانا" و"النور المسكونى")، وفسر بيان الاتحاد على أنه اتفاقية وُضعت "لإسقاط مجمع خلقيدونية."[٢] فى إحدى هذه الرسائل يؤكد ثيؤدوسيوس دعمه لـ "أخينا وزميلنا المبارك" بولس، الأسقف الجديد لأنطاكية، الذى سيفوضه ممثلاً له فى مصر خلال فترة غيابه[٣]. ثانيًا: ظل ثيؤدوسيوس يدعى امتيازه كبطريرك

(1) J. A. Evans, *The Empress Theodora: Partner of Justinian* (Austin: University of Texas Press, 2002), 84, 87–88.

يقدم ثيؤدوسيوس الدليل على ولائه لثيؤدورا بصفتها راعيته الإمبراطورية، فى موعظة كان قد ألقاها عقب وفاتها (٥٤٨م) بوقت قليل:

(ed. J.-B. Chabot, CSCO 17, 40–79 (Syriac text); CSCO 103, 26–55 (Latin translation); cited by W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 288).

(2) Theodosius, *Letter to Eastern Orthodox Bishops* (AD 563); ed. J.-B. Chabot, CSCO 103, 68.16–17; and *Synodical Letter to Paul the Patriarch of Antioch* (AD 564): ed. J.-B. Chabot, CSCO 103, 85.24–25; cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.4, 53, 56.

(3) Theodosius, *Letter to the Venerable Bishops John, Leonidas, and Joseph* (ed. J.-B. Chabot, CSCO 103, 95–96); *Letter to the Venerable Bishop Theodore and those who are in the Thebaid and Arcadia* (ibid., 96); *Letter to the Alexandrians* (ibid., 96–99); cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 292.

فى هذه الرسائل يفوض ثيؤدوسيوس بولس الأنطاكى فى رسم أساقفة فى الأسقفيات المصرية الخالية.

للإسكندرية، ومن ثم تحرك لوأد انقسامات لاهوتية فى الكنائس غير الخلقيدونية فى مصر، فكتب مقالة، كانت موجهة بالأساس ضد تعاليم شماس سكندرى اسمه ثيومستيوس، الذى ادعى بأنه إذا كان يسوع قد شاركنا بالكمال طبيعتنا البشرية، فيجب أن يكون ناسوته قد خبر (أو عرضة لـ) الجهل[1]، أطلق معارضو أتباع ثيومستيوس عليهم لقب **Agenotai** "الغيتيين" (بمعنى: المجهلين)، وظلوا نشطين حتى القرن السابع الميلادى[2]. ثالثًا: بالرغم من أن ثيؤدوسيوس كان رهن الإقامة الجبرية، فإنه كان قادرًا على رسامة أساقفة غير خلقيدونيين ليخدموا فى سوريا والجزيرة العربية، على التوالى: يعقوب برادايوس مطران الرها، تيودور مطران بصرى، وقام بمحاولات مماثلة لرسم اثنى عشر أسقفًا فى صعيد مصر، أحبطها الزعماء الخلقيدونيون بالإسكندرية. على أن التعيينات فى سوريا والجزيرة العربية كانت فى غاية الأهمية، وبخاصة فى حالة يعقوب برادايوس (يسمى أحيانًا يعقوب البرادعى)، الذى صار مشهورًا بسبب عمله التبشيرى الناجح، كممثل للكنائس غير الخلقيدونية[3]. أصبح النشاط التبشيرى يمثل أحد أشكال المقاومة الكنسية – السياسية فى أطراف الإمبراطورية الرومانية.

---

(1) Theodosius, *Tome to Empress Theodora*: ed. R. Riedinger, ACO, ser. sec. 1, 326.16–20, 21–25; 327.16–20, 22–25 (Greek fragments); ed. A. Van Roey and P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century* (Leuven: UitgeverijPeeters en DepartementOriëntalistiek, 1994), 16–22 (Introduction), 23–41 (Syriac text), 42–56 (Latin translation).

(2) A. Van Roey and P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, 3–15; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.2, 362–384. Primary texts mentioning the *Agnoetai* include Liberatus, *Breviarium* 19 (ACO 2.5, 134); and Ps.-Leontius, *De sectis* V.6 (PG 86.1232).

(3) John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*: ed. E. W. Brooks, PO 18, 690–697; and PO 19, 153–158; cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 285–287; also Susan Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and* The Lives of the Eastern Saints (Berkeley: University of California Press, 1990), 105–106.

وضع عمل يعقوب البرادعى التبشيرى أساس الكنائس اليعقوبية فى لبنان وسوريا– هذه الشركة غير الخلقيدونية التى سميت على اسمه ما زالت باقية حتى يومنا هذا:

A. Van Roey, "Les débuts de l'églisejacobite," in A. Grillmeier and H. Bacht, eds., *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 2, 339–360.

أسقط مجمل تجربة ثيؤدوسيوس فى المنفى بطرق عدة ثنائيـة المفهـومين التقليديين "المركز" و"الأطراف"، ومن ثم سيكون من المفيد الاسـتمرار فـى عقـد مناظرة بين الأشكال الحديثة للاستعمار، وبين دور كـل مـن الكنيـسة والدولـة البيزنطية فى الشئون الكنسية المصرية، لقد لوحظ أن خطاب القوى الاسـتعمارية يسعى فى الغالب وبشكل نمطى إلى إبراز الاختلافات بين "المركز" الإمبراطورى، و"الطرف" المُستَعمَر[١]، على أنه يمكن أن نضع أيدينا - أيـضًا - على نفس هـذا النوع من العلاقة بين الخطاب والسياسة الإمبراطورية فى بيزنطـة فـى القـرن السادس الميلادى.

بدت تخوم الإمبراطورية الرومانية الشرقية فى نظـر يوسـتينيانوس نقـاط ضعف يسهل النفاذ منها، وأنها غير آمنة، مثل خطوط بقلم رصاص على خريطة، معرضة دائمًا لخطر محوها جميعًا، والتزمت سياسته الخارجية برأب هذه الفجوات تمامًا، وبإعادة رسم الخطوط الحدودية بحبر كثيف لا يُمحى، كانت مـصر واحـدًا من عدة أقاليم حدودية، تمثل تهديد الأطراف بإزعاج المركز البيزنطى[٢]، عانـت المناطق الصحراوية الواقعة شرق النيل - بما فيها المواقع الرهبانيـة بالإسـقيط، والواحات الخارجة والداخلة، الأكثر بعدًا - من هجمات القبائـل الرحـل خـلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين، والواقع أن الدولة البيزنطيـة فقـدت فعليًـا السيطـرة على المـواقع الأماميـة فى الواحات الجنوبيـة[٣]. جزيـرة فيلـة،

---

(1) Trinh T. Minh-ha, *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics* (New York and London: Routledge, 1991), 16–19.

(٢) بالرغم من أن مصر لعبت دورًا اقتصاديًا هامًا بصفتها منتج الحبوب للإمبراطوريـة، فـإن علاقتهـا بالبلاط الإمبراطورى ظلت هشة ومضطربة لفترة طويلة، ولأكثر من قرنين من الزمان، لـم يقـم أى إمبراطور بزيارة الأرض المصرية (كان دقلديانوس آخر من زاروها)، ولم يغير يوستينيانوس من هـذا النهج، واختار أن يدير البلاد من بعيد.

(John Moorhead, *Justinian* (New York and London: Longman, 1994), 122–125).

(3) J. A. S. Evans, *The Age of Justinian*, 94.

حول غزوات الرحل على الإسقيط، انظر: D. Chitty, *The Desert a City*, 60–61, 144–145

وحول هجمات القبائل الرحل على واحات الصحراء الغربية، انظر:

Guy Wagner, *Les oasis d'Égypte à l'époquegrecque, romaine et Byzantine d'après les documents grecs* (Cairo: Institutfrançaisd'archéologieorientale du Caire, 1987), 394–400.

وهى مقصد حج مرتبط بعبادة إيزيس، عند الشلال الأول للنيل (مباشــرة جنــوب أسوان الحالية)، كانت موقعًا حدوديًا آخر متنازعًا عليه؛ حيث تحرك يوستينيانوس للقضاء على العبادة المحلية للإلهة المصرية، واستبدالها بكنيسة مــسيحية (حــوالى عام ٥٣٧م)، والنقش الذى سُجل على مدخل المعبد المتحول- "الصليب قــد فــتح! (أى تغلب: المترجم) وهو يفتح دائمًا!"- كان يعنى إحباط "الأرواح الوثنيــة التــى ربما تحاول التسلل والعودة إلى هيكلها القديم"[١]، ولكنه مثل أيضًا محاولة لترســيم حدود معرفية بين "العالم المتحضر" وأطرافه.

بالطبع، كانت مثل هذه الحدود صلبة وراسخة، فيما يتعلق بقضية فيلة، بعــد أن قضى يوستينيانوس على عبادة إيزيس، شب نزاع بــين ممثليــه الخلقيــدونيين، والزعماء غير الخلقيدونيين فى مصر، حول من له الحق فى التبــشير فــى هــذه المنطقة الحدودية بين القبائل النوبية المحلية - بمعنى آخر: مــن سيــسيطر علــى لاهوت هذا "العالم المتحضر"، ومن سيحرس حدوده، انتصر غيــر الخلقيــدونيين (بمساعدة خفية من الإمبراطورة ثيؤدورا) فى هذا المناوشة، ولكن المناوشة نفسها، بينت كيف كانت مثل هذه الحدود الرمزية موضع نزاع وعدم استقرار دائمين[٢].

وتبين أيضًا تجربة ثيؤدوسيوس فى المنفى كيف يمكن أن تُقوض أو تُفكــك مسميات مرسلة (استعمارية) مثل "الطرف" و"المركز"، فعندما كان فى منصبه فــى

---

(1) J. A. S. Evans, *The Age of Justinian*, 250

حول فيلة كمركز حج لعبادة إيزيس (وكذلك مناقشة لفيلة كمكان متنــازع عليــه، حتــى قبــل تــدخل يوستينيانوس)، انظر:

Ian Rutherford, "Island of the Extremity: Space, Language and Power in the Pilgrimage Traditions of Philae," in D. Frankfurter, ed., *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, 229–256.

حول تحويل معبد إيزيس إلى كنيسة، انظر:

Pierre Nautin, "La conversion du temple de Philae en églisechrétienne," *Cahiers Archéologique* 17 (1963), 1–43; on the Christian inscription, see esp., 14–15.

(2) Trinh T. Minh-ha (*When the Moon Waxes Red*, 16–17)

"الأطراف" المصرية للحكم البيزنطى، تمكن ثيؤدوسيوس من الحفاظ على طريقة حميمية للاستفادة من السلطة الإمبراطورية، وبخاصة فى شكل مساعدة عسكرية، وفيما بعد وجد نفسه فى القسطنطينية محرومًا من هذه السلطة - فى المنفى، مطرودًا من كرسيه، ومع ذلك كان فى "مركز" الحياة الإمبراطورية، فى سياق التباس حديث مشابه حول "الطرف" و"المركز" لاحظ أحد الباحثين أن "الرعية المُستعمَر الذى يسافر إلى المركز المستعمِر سيظل فيما يتعلق بمصطلحات الوضع السلطوى والسياسى، فى الطرف."[1]، وعندما نضع ثيؤدوسيوس فى موضع الخاضع المستعمَر الذى استوطن مركزًا مُهمشًا، كان لا يزال قادرًا على أن ينتقى من بين أدوات السلطة المتاحة أمامه - أبرزها رعاية ثيؤدورا الرحيمة - لتشكيل خطابة وممارسة للمقاومة اللاهوتية[2].

توفى ثيؤدوسيوس فى عام ٥٦٦م بعد عام واحد فقط من وفاة يوستينيانوس، لم يكن لجهود ثيؤدوسيوس فى تنظيم حركة غير الخلقيدونيين فى الشرق، ولا للتغيير الذى حدث فى النظام الإمبراطورى (تحت حكم يوستينوس الثانى (٥٦٥-٥٧٨م)؛ أى: أثر فى تقديم حل للإنقسام متعدد المستويات، الذى ضرب الكنيسة المصرية، وتطور الانقسام إلى الأسوأ[3]، جاء انتخاب بطرس الرابع،

---

(1) Annedith M. Schneider, "Center/Periphery," in *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. 85–86.

(2) Trinh T. Minh-ha, *When the Moon Waxes Red*, 18

فى بعض الأحوال تتشابه سيرة ثيؤدوسيوس بشكل مدهش مع التمثيلات الاستعمارية الحديثة لـ "الرجل المقلد"، "وهو شخصية متناقضة يدعم السلطة الاستعمارية ويعوقها فى نفس الوقت".

(Jenny Sharpe, "Figures of Colonial Resistance," *Modern Fiction Studies* 35:1 (1989), 140).HomiBhabha ("Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *October* 28 (Spring 1984), 129)

يقول هومى بابا: إن "التقليد (المحاكاة)... بكشفه تناقض الخطاب الاستعمارى، فإنه يعطل سلطته أيضًا."

(٣) حول الانقسامات المتعددة فى الكنيسة المصرية فى نهاية عصر يوستينيانوس، انظر:

J. Maspero, *Histoire*, 191–194; and W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 325–326.

بعد فترة طويلة من خلو الكرسى، بلغت عشر سنوات أحبط خلالها الخلقيـدونيون بنجاح محاولات جماعة غير الخلقيدونيين فـى ترشـيح خليفـة لثيؤدوسـيوس[1]. وعلاوة على ذلك، تنافس أربعة أشخاص منفـصلين علـى كرسـى بطريركيـة الإسكندرية (انظر الملحق رقم ٣)، خلال فتـرة بطريركيـة بطـرس القـصيـرة (٥٧٦-٥٧٧م)، سيستمر هذا الوضع لمدة عقد آخر مـن الزمـان تقريبًـا، أثنـاء بطريكية خليفة بطرس، دميان (٥٧٨-٦٠٧م)، وتنوعت خلفيات هؤلاء المتنافـسين على كرسى البطريكية: مـنهم الأسـقف الخلقيـدونى يوحنـا (٥٧٠-٥٨١م)، والأسقف دوريثيوس (٥٦٥- بعد ٥٨٠م) وهـو مـن أتبـاع حلـف قيـانوس - يوليانوس، وكذلك مرشح من قبل أتباع ثيؤدوسيوس - ساويرس اسمه ثيودور[2].

كيف تأتى لبطرس الرابع وثيؤدور أن يقدم كل منهم نفسه على أنه الخليفـة الشرعى لثيؤدوسيوس؟ تعود القصة إلى عام ٥٧٥م، عندما واجه بولس الأنطاكى، الوكيل السابق لثيؤدوسيوس - مشكلة فراغ كرسى البطريركية وما أحدثتـه مـن خلافات بين جماعة غير الخلقيدونيين الساويرسيين فى مصر، ومن ثم تدخل لرأب هذا الصدع ورشح ثيؤدور (وهو راهب سريانى من أحد أديرة الإسقيط) لمنـصب الأسقفية، لم يلق تدخل بولس قبولاً حسنًا، فقبل ثلاثة أعـوام (٥٧١م) قـام بـولس بمحاولة فاشلة، للوصول إلى تسوية لاهوتية مع الإمبراطور الخلقيدونى يوستينوس الثانى، ومن ثم حاقت بسمعته الشبهات فى دوائر الإكليروس غيـر الخلقيـدونيين، ووجهت له اتهامات قاسية، رفض غالبية السكنـدريين قبول انتخـاب ثيـؤدور،

---

(١) تباينت الروايات التاريخية حول فترة خلو الكرسى، فبينما يذكر يوحنا الأفسـسى، مـن كتـاب القـرن السادس - أن هناك عشر سنوات ساقطة مـا بـين وفـاة ثيؤدوسـيوس وانتخـاب بطـرس الرابـع. John of Ephesus (*HE* 4.12; ed. E. W. Brooks. CSCO 106, 146.17-18). لا يذكر محرر تاريخ البطاركة فترة الفراغ هذه، ربما لأن قارئه القبطى لن يستسيغ ذلك. (PO 1.4, 470)

(٢) حول ثيؤودور، انظر: John of Ephesus, *HE* 1.40 (ed. E. W. Brooks, CSCO 106, 34).

وفى مقابل ذلك، قاموا بانتخاب مرشحهم الخاص، بطرس الخامس (الذى تصادف أيضًا أنه راهب)[١].

تحرك بطرس بسرعة لتأمين دعم لموقفه على الصعيدين الدولى والمحلى. أولاً: استطاع أن يحصل على اعتراف رسمى بانتخابه، من قبل الداعية السريانى الشهير يعقوب البرادعى، من خلال رسالة سنوديقا[٢] أرسلها إليه بطرس فى عام ٥٧٦م[٣]. ثانيًا: قام بتعيين سبعين أسقفًا جديدًا لشغل الأسقفيات الشاغرة فى مصر، ومن ثم تقوية الدعم المحلى فى جميع أنحاء مصر[٤]. وأخيرًا: سعى بطرس إلى تواصل تضامنه مع الجماعات الرهبانية المصرية؛ إذ أقام مقره البطريركى فى دير الزجاج، وهو دير يقع على بعد تسعة أميال غرب العاصمة المصرية، وذلك فى مواجهة الكهنة الخلقيدونيين الذين لا زالوا يسيطرون على الكنائس فى الإسكندرية[٥]، ساعدت مثل هذه التدابير البناءة على إعادة تماسك غير الخلقيدونيين فى مصر، على أنها لم تحسم بشكل فورى الانقسام الداخلى الذى تفشى بين الزعماء الثيؤدوسيين – الساويرسيين، وسيستمر هذا العداء الشديد مع أتباع ثيؤدور خلال بطريركية دميان (٥٧٨-٦٠٧م)[٦].

على أن تشتت الزعامة غير الخلقيدونية لم يكن قاصرًا على الأمور الداخلية المصرية فقط؛ إذ سيبرز على الصعيد الدولى تحد آخر مقلق، سيهدد وحدة غير الخلقيدونيين؛ تمثل فى شكل نزاع جديد بين كنيستى الإسكندرية وأنطاكية.

---

(1) Michael the Syrian, *Chronicle* 10.6, 19 (trans. J.-B. Chabot, II, 299, 352).

(٢) رسائل السنوديقا: هى الرسائل المجمعية التى كان يتبادلها أساقفة الإسكندرية وأنطاكية عقب رسامتهم للتأكيد على الإيمان المشترك. (المترجم)

(3) Peter IV, *Synodical Letter to Jacob Baradaeus* (ed. J.-B. Chabot, CSCO 103, 161.5–11).

(4) John of Ephesus, *HE* 4.12 (ed. E. W. Brooks, CSCO 106, 146).

(5) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 470–471).

(6) John of Ephesus, *HE* 4.44 (ed. E. W. Brooks, CSCO 106, 171); cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.4, S63.

الإسكندرية وأنطاكية، الجزء الثانى:

انقسام بين كرسيين غير خلقيدونيين:

اندلع هذا النزاع بين الإسكندرية وأنطاكية، بسبب أحداث وقعت أثناء بطريركية البابا دميان (٥٧٨-٦٠٧م)[١]، ولكن التوتر بين الكرسيين كان فى طور التشكل لعدة سنوات مضت، ولاحت بوادره وقت انتخاب دميان. والواقع أن الجذور السياسية لهذا الانقسام الكنسى يمكن إرجاعها إلى عام ٥٧٥م، ومحاولة بولس الأنطاكى التدخل فى عملية انتخاب بطريرك الإسكندرية (انظر ما سبق). أجج قرار بولس، برعاية الراهب السورى ثيؤدور كبطريرك لمصر (والقرار المضاد للسكندريين بانتخاب بطرس) – جذوة الانقسامات بين الزعماء غير الخلقيدونيين، كما أنه زاد من حجم المشاعر السيئة تجاه بولس نفسه. وفى النهاية، قام بطرس الرابع، ومعه يعقوب البرادعى وزعماء آخرين غير خلقيدونيين فى الشرق – بعزل بولس من منصبه، بدعوى أنه "دخل فى شركة مع المجمعيين (يقصد الخلقيدونيين)" وأنه "رسم من يدعى ثيؤدور كبطريرك للإسكندرية، دون علم السكندريين."[٢]

---

(١) حول تاريخ حياة، وبطريركية، البابا دميان، انظر:

Caspar Detlef Gustav Müller, "Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien," *OriensChristianus* 70 (1986), 118–142; and E. R. Hardy, "Damian," in *Coptic Encyclopedia* 3.688–689.

(2) Michael the Syrian, *Chronicle* 10.13, 21 (trans. J.-B. Chabot, II, 324, 360–361).

القرار الذى اتخذه بطرس ويعقوب كزعماء للكنائس غير الخلقيدونية، أعاد مرة ثانية قرارًا سابقًا للإمبراطور يوستينوس الثانى "بإزالة اسمه (بولس) من اللوح الرسمى diptychs".

(Michael the Syrian, *Chronicle*, 10.2; trans. J.-B. Chabot, II, 289; cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 321).

حول الجدل الذى اندلع بخصوص بولس الأنطاكى، انظر أيضًا:

John of Ephesus, *HE* 4.11 (ed. E. W. Brooks, CSCO 105, 191–194 and 106, 143–145); and E. W. Brooks, "The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrian Schism of 575," *ByzantinischeZeitschrift* 30 (1929–1930), 468–476.

الآن قلبت المنضدة، وخلال الخمس السنوات القادمة (كان لا يـزال بـولس الأنطاكى حيًا، ولكنه فى المنفى) سيكون هناك صراع حول من يكـون المـستحق الشرعى لكرسى أنطاكية الأسقفى، وفى نفس الوقت بـذل البطريـرك الـسكندرى دميان (وهو نفسه ذو خلفية سورية) – جهودًا لبسط نفوذه على عملية اختيار خليفة لبولس المثير للجدل[١]، فى عام ٥٧٩م قام دميان بجولة فى حوض شـرق البحـر المتوسط، زار خلالها أديرة سورية، وتوقف فى أنطاكيـة، وهنـاك خطـط سـرًا لاختيار راهب اسمه ساويرس لرسمه أسقفًا، على أن خطته فشلت عندما علم أسقف أنطاكية الخلقيدونى بوجوده، وأرسل حرسه لمحاصرته. ولكن نجـح دميـان فـى الهرب بتسلله خارج الكنيسة، عن طريق شبكة المجارى تحت الأرض[٢]. على أن محاولة دميان للتدخل فى شئون أنطاكية لم يكن من ورائها طائل، سـوى إزكـاء للتوتر بين الكرسيين. فى عام ٥٨٠م تم الاتفاق أخيرًا على راهـب شـاب يُـدعى بطرس الرقاوى (نسبة إلى الرقة بسوريا) ليكون بطريرك أنطاكية (وهو كـان قـد تجنب هذا الأمر فى السابق، على الأقل فى ثلاث مرات أخرى، لتردده فى القفـز على هذا المنصب وبولس لا زال حيًا)[٣]. بعد عام واحد فقط من اختيار بطـرس حدث خلاف بينه وبين دميان تصاعدت حدته ليؤدى إلى انفـصال رسـمى بـين أنطاكية والإسكندرية.

توضح طبيعة الخلاف بينهم أن هذا الانفصال لم يكن لأسباب سياسية فقـط (كما ذُكر سابقًا فيما يتعلق ببولس الأنطاكى)، ولكن كان له أيضًا أسس لاهوتية فى

---

(1) C. D. G. Müller ("Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien," esp. 126–136)
يعتبر Muller أن طموح دميان فى أن يكون له يد فى الشئون السورية كان أحد أسباب الانشقاق الـذى حدث لاحقًا بين الإسكندرية وأنطاكية.

(2) John of Ephesus, *HE* 4.41 (ed. E. W. Brooks, CSCO 106, 166–168); Michael the Syrian, *Chronicle* 10.17 (trans. J.-B. Chabot, II, 345).

(3) John of Ephesus, *HE* 4.45 (ed. E. W. Brooks, CSCO 106, 171); R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Peter of Callinicum: Anti—Tritheist Dossier* (OrientaliaLovaniensiaAnalecta 10; Leuven: DepartementOriëntalistiek, 1981), 2–3.

سياق التشرذم غير الخلقيدونى الذى أصاب الكنائس فى سوريا ومصر، ففى خمسينيات وستينيات القرن السادس بدأ بعض الزعماء الكنسيين غير الخلقيدونيين فى سوريا وشرق آسيا الصغرى، فى الترويج لأفكار لاهوتية جديدة تتعلق بالثالوث؛ حيث اعتبروا أن الله لم يتكون من جوهر واحد أو طبيعة واحدة، ولكن ثلاث جواهر أو طبائع، وكتب البابا ثيؤدوسيوس السكندرى مقالة من منفاه فى القسطنطينية، ضد هذا الرأى، واصفًا إياه بأنه شكل من أشكال الشرك؛ لأنه جعل من الثالوث ثلاثة آلهة منفصلة. فيما بعد، سيطلق المعارضون على أنصار هذا الفكر: **Tritheists**، "المثلثين" (أى "القائلين بثلاثة آلهة)[1].

بعد وفاة ثيؤدوسيوس فى عام ٥٦٦م، تمكن هؤلاء "المثلثون" من إيجاد طرق للنفاذ إلى الدوائر الكنسية والفلسفية المصرية، وخلال فترة خلو الكرسى البطريركى التى سبقت انتخاب بطرس الرابع، أصبح الفيلسوف السكندرى يوحنا فيلوبونوس - أهم متحدث رسمى ومفسر لهذه الحركة، ووضع قواعد أرسطية واضحة لمذهب ثلاثة الأقانيم الجوهرية ("آلهة") فى الثالوث (انظر ملحق رقم ٣)[2]. لاقت كتابات فيلوبونوس معارضة شديدة بين غير الخلقيدونيين الآخرين

---

(١) حول ملخص ظهور هذا التعليم، انظر:

R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Peter of Callinicum: Anti—Tritheist Dossier*, 20–25.

أحد السوريين John Ascoutzanges أو (John Muqo d-zeqo) يُعرف بأنه النصير الساسى لهذا التعليم:

Elias of Nisibis, *Opus Chronologicum*, Part One, ed. E. W. Brooks, CSCO 62.1, 121 (Syriac text); and CSCO 63.1, 59 (Latin translation); Michael the Syrian, *Chronicle* 9.30, trans. J.-B. Chabot, II, 251; and Barhebraeus, *Chronicle* II.44, ed. J.-B.Abbeloos and T. J. Lamy, volume 3, cols. 223/224. Theodosius' treatise against the Tritheists is edited by J.-B. Chabot, CSCO 17, 40–79 (Syriac text); and CSCO 103, 26–55 (Latin text).

(٢) حول حياة يوحنا فيلوبونوس وكتاباته، انظر:

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.4, 107–146;J. Jarry, *Hérésies et factions*, 48–66; A. Van Roey, "Les fragments trithéites de Jean Philopon," *Orientalia Lovaniensia Periodica* 11 (1980), 135–163. Ps.-Leontius (*De sectis* VI.6; PG 86.1232D)

فى مصر: فعلى سبيل المثال، قام الأسقف يوحنا رئيس رهبنة منطقة كيليا، ومعـه "جميع إكليروس المدينة العظمى للإسكندرية" بإدانته، وكتابة مرسوم بحرمانـه[١]. وبالرغم من هذا الإجراء، فإن تأثير حركة "المثلثـين" اسـتمر حاضـرًا، بـشكل ملموس، لفترة عقود قليلة، أثناء فترة بطريركية البابـا دميـان (٥٧٨- ٦٠٧م)[٢]، ويبدو أن النزاع بين دميان وبطرس أسقف أنطاكية كان نتيجة غير متوقعة لجهـود دميان فى محاربة "التثليث" فى أسقفيته الخاصة، وفى شرق الإمبراطورية الرومانيـة بشكل عام.

بدأ بطريرك الإسكندرية الجديد فى الكتابة ضد تعليم "التثليث" منذ الـسنوات الأولى على كرسى البطريركية، وعن طريق ذلك، سعى إلى الاستفادة من الـدعم الرهبانى (مثل أسلافه فى القرنين الرابع والخامس) لحملته ضد هذا الخطر الماثل. قيل عن دميان: إنه قد نشأ كراهب فى وادى النطرون- والواقـع أن ذكـراه قـد سُجلت هناك فى عمل فنى رهبانى متأخر (انظر اللوحة رقم ٨)[٣]. ربما كان لهذه الخلفية النسكية أثر مهم فى سعى دميان لحشد الرهبان المـصريين لتأييـد موقفـه المعادى للمثلثين، والدليل الواضح على نجاحه فى هذا المسعى تأكد فـى الـسجل

---

(1) *Transcript of a Written Statement of Anathema* (ed. J.-B. Chabot, CSCO 103, 111–112).

(2) The *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 473–475)

يشير كتاب تاريخ البطاركة إلى وجود جماعات طائفية أخرى فى مـصر فتـرة بطريركيـة دميـان، وبخاصة أتباع ميليتوس وعديمى الرأس، ويقال: إن الجماعة الأخيرة عانت من انقـسام داخلـى بـين زعمائها خلال تلك الفترة.

(٣) وفقًا لتاريخ البطاركة (PO 1.4, 473) ترهب دميان فى دير يوحنا القصير، وأعمال الصيانة الحديثـة فى دير السريان بوادى النطرون أزاحت الستار عن رسم جدارى يعود إلى القرن الثامن، يرجع الخبراء أنه يمثل البابا دميان. انظر:

Karel C. Innemée and Lucas Van Rompay, "Deir al-Surian (Egypt): New Discoveries of 2001–2002," *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 5.2 (July 2002), 1.3, fig. 3 (on the web at http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/HV5N2InnemeeVanRompay.html).

الأثرى؛ إذ حُفظ جزء من رسالة دميان السنوديقا ضد المثلثين فى شكل نقش حُفر على حائط إحدى قلالى دير أبيفانيوس بطيبة (الأقصر حاليًا) (انظر اللوحة رقم ٩)[١].

كان دميان قد حاز على الأقل اعترافًا غير رسمى بأنه الزعيم العالمى للكنائس غير الخلقيدونية، وبعد سنوات قليلة من كتابته لرسالته المجمعية (سنوديقا)، ألف عملاً آخر ضد التثليث، "تفنيد أقوال المثلثين" (٥٨٦م تقريبًا)، وأرسل نسخة من هذه المقالة إلى بطرس الرقاوى أسقف أنطاكية؛ "لكى يتفحصها ولربما يصحح ما يستلزم تصحيحه بها"، ورد بطرس بتحفظ على "التعبيرات الغريبة" الواردة بالمقالة التى رأى أنها "لا تتوافق مع فكر الآباء"، واعتبر دميان هذا الرد إهانة له، ومن ثم توقفت الاتصالات بين الكرسيين[٢]، فى الوقت الذى حاول فيه بطرس رأب

---

(1) W. E. Crum and H. G. Evelyn White, eds., *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, Part 2 (New York: Metropolitan Museum of Art, 1926), 148–152, 331–337 (Inscription A), Tafel XV. The full text of the *Synodical Letter* appears in Michael the Syrian, *Chronicle* (trans. J.-B. Chabot, II, 325–334).

يوجد دليل آخر على احتفاظ رهبان دير أبيفانيوس بنسخ من رسائل دميان الفصحية، ولدينا مثالان على ذلك وجدا على قطعة فخارية، وقطعة من الحجر الجيرى:

W. E. Crum and H. G. Evelyn White, eds., *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, Part 2, 12–13, 163 (nos. 53 and 55; Cairo 44674.101 and 44674.116); cited by C. D. G. Müller, "Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien," 140.

عُثر على خطاب مكتوب على قطعة بردى بين مخلفات هذا الدير، يكشف عن الطريق الذى وصلت به إحدى رسائل دميان الفصحية إلى هذا المكان. أحد شمامسة البطريرك أحضر رسالة دميان إلى كاتب الرسالة البردية (اسمه قسطنطين)، الذى أرسلها بعد ذلك إلى أبيفانيوس معها تحياته، ويخبر قسطنطين أبيفانيوس بأن الشماس كان قد أعطاه هذه الرسالة أثناء سفره متجهًا ناحية الشمال؛ لأنه كان أصلاً قد نسى أن يرسلها إلى (دير) أبيفانيوس "عندما وصل جنوبًا".

(W. E. Crum and H. G. Evelyn White, eds., *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, Part 2, 38, 185; no. 131).

(2) Michael the Syrian, *Chronicle* (trans. J.-B. Chabot, II, 365); cited by R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Peter of Callinicum: Anti—Tritheist Dossier*, 35.

لم يصلنا النص الكامل لمقالة دميان، بالرغم من أن مقتطفات منها حُفظت فى مقالة بولس الرقاوى الأخيرة، (ضد دميان)

هذا الصدع، تمسك دميان بموقفه المتحفظ، ثم ما لبث قادة الكنيستين في الحديث العلني عن هذه الخلافات، ووجه دميان رسالتين إلى بطرس يتهمه فيهما بأنه متعاطف مع المثلثين، ورد بطرس بمقالة طويلة ضد دميان (ثلاثة كتب)، أعلن فيها أن فكر دميان اللاهوتي يمثل فرعًا من فروع السابيلية (وهي بدعة مسيحية سابقة، أسقطت الفروق بين الثلاثة الأقانيم في الثالوث)[1]، لم تكن أي من التهم دقيقة، ولكن الموقف الخطابي في كلا الجانبين زاد من حدة التوتر بين الكرسيين؛ مما أدى إلى قطع الشركة بين الكنائس في الإسكندرية وأنطاكية، الذي سيستمر لحوالي ثلاثين عامًا[2].

استمرت الخلافات بين الكنيستين، أثناء بطريركية خليفة دميان، أنسطاسيوس السكندري (٦٠٧- ٦١٩م)، وخليفة بطرس، أثناسيوس الأنطاكي، حتى عام ٦١٦م، وحسبما يذكر كتاب تاريخ البطاركة[3]بادر البابا المصري أثناسيوس بالتطرق إلى

---

(١) لم تصلنا رسائل دميان إلى بطرس، ولكن وصلتنا بعض كتابات بطرس، انظر:

(R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Peter of Callinicum: Anti—Tritheist Dossier*, 9–14).

وحول إنتاجه الأدبي المتضمن رسائله ضد المثلثين، التي يدافع فيها عن نفسه ضد اتهامات دميان، انظر:

(op. cit., 44–70, 71–102)، فُقد الكتاب الأول من مقالته ضد دميان، ووصلنا الكتابان الثاني والثالث:

وقام Ebied وVickham بترجمة رؤوس موضوعاتهم (op. cit., 104–121). وقام نفس الباحثين أيضًا بنشر الكتاب الثاني نشرة نقدية بنصه السرياني وترجمة إنجليزية:

R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum*, Volume I (CSCO, Series Graeca, 29; Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1994), 1–367.

(٢) للوقوف على تفاصيل الخلاف بين دميان وبطرس، والأحداث التي أدت إلى القطيعة بين الإسكندرية وأنطاكية، انظر:

Michael the Syrian, *Chronicle* 10.22 (trans. J.-B. Chabot, II, 364–271); R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Peter of Callinicum: Anti—Tritheist Dossier*, 34–43; and R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum*, Volume I, xiv–xxvi.

(3) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 480–483).

موضوع إصلاح العلاقات بين الكنيستين فى رسالة مجمعية إلى نظيره الأنطاكى، أثناسيوس، كان لرسالة التصالح هذه وقعها الحسن، ومن ثم أبحر أثناسيوس (ومعه لفيف من الإكليروس الأنطاكيين) إلى الإسكندرية لحضور قمة كنسية انعقدت فى أحد الأديرة المصرية على ساحل البحر المتوسط (ربما كان دير الزجاج، أو أحد الأديرة الواقعة غرب الإسكندرية)، وهناك قبلا أنسطاسيوس وأثناسيوس أحدهما الآخر بقبلة السلام، وأصدرا بيانًا مشتركًا أعلنا فيه إعادة الوحدة بين الكنيستين، وأكد هذا البيان، الذى حفظه لنا المؤرخ ميخائيل السورى، على التراث اللاهوتى المشترك للكنيستين، وبخاصة الإشارة إلى: مجمع نيقية (٣٢٥م)، ومجمع القسطنطينية (٣٨١م)، ومجمع أفسس (٤٣١م)، وكتابات "الملهم من الله" ساويرس الأنطاكى، كأسس الإيمان "الأرثوذكسى" غير الخلقيدونى. وفى نفس الوقت، تم التعامل بحنكة مع النزاع البغيض بين سلفيهم دميان وبطرس، وطوى صفحته: "وإذا سأل أحد الهراطقة، كيف تفسر ما كُتب فى وقت الشدة بين رؤساء الأساقفة المباركين؟ سنجيب بأن الكتاب قد ذهبوا أمام الله، أما نحن، فنحن متحدون وفقًا لهذه الاتفاقية العقائدية النافذة بيننا الآن."[١] وبهذه الكلمات تم أخيرًا رأب صدع هذا الانشقاق الذى دام طوال ثلاثة عقود بين الإسكندرية وأنطاكية.

---

(1) Michael the Syrian, *Chronicle* 10.26 (trans. J.-B. Chabot, II, 381–393, left column).

النص الذى اقتبسته من البيان المشترك، يظهر فى صفحتى ٣٩١، ٣٩٢:

(trans. R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum*, Volume 1, xxi).

عمد كتاب هذا البيان إلى مسح النزاع بين دميان وبطرس من ذاكرتهم المؤسسية المشتركة، ولجؤوا بشكل ملحوظ إلى قديسين غير خلقيدونيين سابقين – ساويرس، أنتيموس، بولس ويوليانوس من أنطاكية؛ ثيؤدوسيوس وبطرس الرابع من الإسكندرية، ويعقوب البرادعى – طلبًا لشفاعتهم من أجل هذه الاتفاقية.يذكر تاريخ البطاركة (cf. *History of the Patriarchs*, PO 1.4, 481) بأن أثناسيوس يذكر "الإيمان الواحد" المشترك بين ساويرس وثيؤدوسيوس قبل رحلته لمقابلة أنسطاسيوس)، ويحفظ ميخائيل السورى ثلاث رسائل أخرى (اثنين كتبهما أثناسيوس وواحدة كتبها أنسطاسيوس) تعيد سرد ظروف مقابلتهم وإعلان نتائجها.

(*Chronicle* 10.27; trans. J.-B. Chabot, II, 381–394, right column, and 394–399)

على أن هذه الاتفاقية بين أثناسيوس الأنطاكى وأنسطاسيوس السكندرى لم تحظ بالاجماع، فليس خافيًا أن أقلية مصرية عارضت هذه الوحدة، والواقع أن أثناسيوس يسجل فى إحدى رسائله أسماء هؤلاء المنشقين[١]، كان من بين هؤلاء الذين قاوموا فكرة المصالحة الموالون المتشددون للبابا السابق دميان، الذين لم يكونوا على استعداد لأن يسامحوا أو ينسوا حقيقة أن الأنطاكيين كانوا قد سبق أن حرموا بطريركهم المحبوب، هؤلاء "المتشددون" فى المعسكر المصرى غير الخلقيدونى بالغوا فى تصعيد خطواتهم، إلى درجة انتخابهم زعيمًا لهم، رجلاً يُسمى يوحنا، "كبطريرك مضاد"، ومنافس بابوى لأنسطاسيوس[٢].

بالرغم من نجاح البطريرك أنسطاسيوس فى إعادة رباط الوحدة مع أنطاكية، فإنه كان لا يزال يواجه انقسامات فى الداخل، فهذه الجماعات المنشقة مثل جماعة "الدميانيين" المنشقين، وحزب القيانيين كانت علامات تشير إلى عدم وحدة غير الخلقيدونيين فى مصر، وبالإضافة إلى هذه الجماعات لا زال هناك زعماء الكنيسة الخلقيدونية، المدعومة من الدولة، فى الإسكندرية، وهم الذين استمروا فى منافستهم على كرسى البابوية بالإسكندرية، وتدعيم ادعاءاتهم بالقوة الاقتصادية والعسكرية للدولة البيزنطية ومصالحها، وعانى البابا أنسطاسيوس فى بدايات بطريركيته من استيلاء الأسقف الخلقيدونى أولوجيوس على كنائسه[٣]، ثم واجه بعد

---

(1) Michael the Syrian, *Chronicle* 10.26 (trans. J.-B Chabot, II, 391).

(2) J. Maspero, *Histoire*, 334–342

يؤسس ماسبيرو نظريته حول جماعة "دميانية" (نسبة إلى البابا السابق دميان: المترجم) منشقة، على قراءة بديلة للنص العربى الأصلى لكتاب تاريخ البطاركة، وعلى إشارات وردت فى كتابات أنسطاسيوس السينمائى فى القرن السابع، إلى شخص ما يسمى جون، يقال: إنه كان "أسقفًا للثيؤدوسيين" فى الإسكندرية لمدة خمسة أعوام.

(Anastasius of Sinai, *Viae dux* 15.16–17; ed. K.-H.Uthemann, Corpus Christianorum Series Graeca 8 (Turnout: Brepols, 1981), 264)

(3) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 479–480).

ذلك منافسة أكثر تنظيمًا، ولكنها أيضًا أكثر صعوبة من خليفة أولوجيوس، يوحنا "الرحوم"، الذى أنفق بسخاء على الأعمال الخيرية العامة (مثل بناء المستشفيات، وملاجئ للفقراء)، ومن ثم نافست مشروعاته، بل عاقت الخطط التقليدية غير الخلقيدونية للرعاية الأسقفية[1]. الآن وقد انتزعت منه كنائسه، ويفرض الخلقيدونيون هيمنتهم على الإسكندرية بوسائل عسكرية واقتصادية - لم يجد أنسطاسيوس من سبيل سوى أن يتوارى عن الأعين، ويلجأ إلى أحد الأديرة خارج المدينة[2]، وهناك فى عام ٦١٦م قد استضاف أثناسيوس، أسقف أنطاكية؛ لإعداد صيغة إعادة الوحدة بينهم. على أنه وفى خلال ثلاثة أعوام ستتقلب الأوضاع السياسية رأسًا على عقب، وسينفرط عقد السيطرة البيزنطية الخلقيدونية على الإسكندرية، كانت هناك بوادر عاصفة تتشكل فى الأفق الشرقى- الجيش الفارسى.

---

(١) توجد نسخة توليفية لحياة يوحنا الرحوم قام بجمعها من سيرتين له كتبتا فى القرن السابع: الأولى كتبها صوفرينوس ويوحنا موسكوس، والثانية كتبها ليونتيوس النابلسى، ثم ترجمتها كل من :Elizabeth Dawes and Norman H. Baynes

*Life of John the Almsgiver.*Translated by Elizabeth Dawes and Norman H. Baynes, in *Three Byzantine Saints,* 199–262. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1977.

من خلال هذه الرعاية الاقتصادية، تمكن يوحنا من التقرب إلى المصريين، بغض النظر عن انتمائه اللاهوتى: الواقع أن سمعته فى فعل الخير، أدت إلى أن يعتبره حتى غير الخلقيدونيين قديسًا:

(W. H. C. Frend, The Rise of the Monophysite Church, 340).

(2) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 480).

بالتزامن مع تعيين يوحنا الرحوم تبنى الإمبراطور هرقل ونيقتاس والى الإسكندرية "إعادة استقرار الخدمة الرومانية المدنية، وإعادة تنظيم الخدمة الرومانية العسكرية".

(Alfred J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Second edition, ed. P. M. Fraser (Oxford: Clarendon Press, 1978), 42).

والجدير بالملاحظة أن بتلر شبه الحكم البيزنطى فى مصر فى أوائل القرن السابع "بالإدارة الإنجليزية للهند" فى القرن التاسع عشر.

منافسون استعماريون جدد ونهاية الحكم البيزنطى فى مصر

فترة الاحتلال الفارسى لمصر (٦١٩ـ ٦٢٩م)

شهد التاريخ المصرى، خلال العقود الثلاثة التى سبقت وصول الجيش الفارسى، نوبات متلاحقة من الاضطرابات الاجتماعية والقلاقل السياسية؛ ويصف مؤرخ القرن السابع حنا النقيوسى (ت ٦٩٠ تقريبًا) الوضع فى دلتا مصر خلال فترة حكم الإمبراطور موريس (٥٨٢- ٦٠٢م) بأنه على شفى حرب أهلية؛ إذ قام ثلاثة من أعيان مدينة أيكلا (الزاوية)[١] بتزعم تمرد مسلح، صادروا خلاله سفن نيلية محملة بالغلال، وأوقفوا تحصيل الضرائب المقررة للقسطنطينية[٢]، وزاد من تعقيدات هذا التمرد سياسة فرق مضمار الخيل المحلية الخضر والزرق، وقد نشأت هذه الفرق بالأساس كرعاة تجاريين، وأنصار حزبيين للرياضيين المتنافسين فى مضمار سباقات العربات، ولكنها تطورت حتى صار لها نفوذ متزايد فى السياسة البيزنطية، ونتيجة لمسئوليتهم العامة عن قيادة هتافات التهليل الخاصة بتكريم الإمبراطور فى الحلبة، مُنح الخضر والزرق ميزة الحماية الإمبراطورية. ولكنهم، فى نفس الوقت، قاوموا بعزم سيطرة الدولة الكاملة على أنشطتهم، وفى العقود الأخيرة من القرن السادس، تحولت هذه المقاومة أحيانًا إلى شكل من أشكال الثورات المحلية[٣].

---

(١) لم يذكر المؤلف المقصود بالزاوية هذه، ولكنه نقلها من الأصل دون تحقيق، ويصعب تحديد هذه المدينة (المترجم).

(2) John of Nikiu, *Chronicle* 97.1–29; trans. R. H. Charles, 157–160.

(٣) حول الخضر والزرق (وأيضًا فرق المضمار الأخرى)، انظر:
Alan Cameron, *Circus Factions* (Oxford: Clarendon Press, 1976), *passim*, esp. 45–73; and Charlotte Roueché, "Factions," in *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 442.

لم يكن عصيان الدلتا حالة فريدة معزولة عن السياق العام، ففى نفس الوقت تقريبًا، قامت ثورة مماثلة فى أخميم بصعيد مصر، تحت قيادة "ثائر اسمه عزارياس... الذى حشد قوة كبيرة من العبيد وقطاع الطرق الأحباش وصادر الضرائب الإمبراطورية."[1]، واستمرت مثل هذه التمردات المحلية فى مصر خلال عصر فوقاس الغاصب، الذى قام بعزل الإمبراطور موريس عام ٦٠٢، وحكم عليه بالإعدام، كجزء من خطة الانقلاب الذى حدث فى القسطنطينية[2]. أخيرًا، فى عامى ٦٠٩، ٦١٠م، ستكون الإسكندرية والدلتا ساحة قتال حاسمة للإمبراطور القادم هيرقل (٦١٠-٦٤١م)، الذى جهز حملة عسكرية لاستعادة عرش بيزنطة من أيدى فوقاس، كان لمقدرة هيرقل على استعادة السيطرة ثانية على الموارد المالية التى كانت تأتى من الضرائب وتجارة الغلال، وقدرته على امتصاص غضب فرق المضمار التى لا زالت مثيرة للمشاكل فى مصر - دور حاسم ولو جزئيًا، فى كسبه لهذا الصراع[3]. على أن هذا التاريخ الخاص بالتوترات الاجتماعية والمناوشات السياسية قد وضع أوزاره، على إثر وصول الفرس إلى ضفاف النيل عام ٦١٨م، أو ٦١٩م، أصبح الزعماء الخلقيدونيون المصريون فى مأزق، خلال الحرب بين فوقاس وهيرقل- اثنين موالين لخلقيدونية متنافسين على العرش الإمبراطورى؛ إذ إن إبراز ولائهم الإمبراطورى صار شائكًا جدًا (كانت هناك مخاطر إذا اتجه الدعم إلى الجانب الخطأ) ونتيجة لذلك ارتخت قبضة البيزنطيين الإدارية فى مصر أو أصبحت ضعيفة جدًا.

ويبدو أن الصراع على السلطة الإمبراطورية، الذى كان قد فجره انقلاب فوقاس فى ٦٠٢م، كان أحد الأسباب الأساسية التى حفزت الفرس لاحتلال أراضى الإمبراطورية الرومانية الشرقية فى عام ٦٠٣م. فالإمبراطور موريس، الذى عزله

---

(1) John of Nikiu, *Chronicle* 97.30–33; trans. R. H. Charles, 160 (slightly modified).
(2) John of Nikiu (*Chronicle* 105; trans. R. H. Charles, 166)
(3) John of Nikiu, *Chronicle* 107–100 (trans. R. H. Charles, 167–178); A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, 8–32.

فوقاس وأتباعه، ثم اغتيل بعد ذلك، كان حليفًا سياسيًا لإمبراطور (شـــاه) الفـــرس خسرو الثانى، ويقول أحد المؤرخين البيزنطيين القدامى[١] بأن خسرو كـــان مـــدينًا لموريس بمساعدته له فى الوصول لعرش الإمبراطورية الفارســـية، بـــالرغم مـــن المعارضة السياسية التى كان يلقاها، وعندما وردت الأنباء بمقتل موريس على يـــد فوقاس، بادر خسرو بشن حملة، امتدت لمدة عشرة أعـــوام، ضـــد المـــستوطنات الرومانية فيما بين النهرين وسوريا (٦٠٠-٦١٠م).

سواء كان إعلان خسرو الحرب ضد فوقاس راجعًا إلى ولائه لمـــــوريس، أم الانتهازية الفجة، أم مزيج من الاثنين[٢]، إلا أنـــه مـــن الواضـــح أن العـــدوان الفارسى لم يكن حادثًا معزولاً عن سياق ما. فالتوترات بـــين الرومـــان والأســـرة الساسانية فى فارس لم تكن وليدة اللحظة، بل كان لها تاريخ طويل، وبـــدأت فـــى الظهور أزمات حدودية، على فترات متباعدة، بين الإمبراطوريتين، بدءًا من القرن الثالث[٣]، وفى القرن السادس تعددت غارات الفرس على بلاد ما بين النهرين فـــى أوائل عصر يوستينيانوس، ومن ثم أبرمـــت عـــدة اتفاقيـــات ســـلام هـــشة بـــين الإمبراطوريتين (فى أعوام: ٥٣٣، ٥٤٥، ٥٥١، ٥٦١م)، بالإضافة إلـــى التـــزام بيزنطـــة بدفع جزية كبيرة بـــشكل منتظم، إلى الفـــــرس فـــى محاولـــة فاشـــلة لـــحماية حدودها[٤].

---

(1) TheophylactSimocatta, *History* 8.15; trans. Whitby and Whitby (Oxford: Clarendon Press, 1986). 234–235.

(٢) حول علاقة خسرو بموريس، ودوافعه لشن حرب ضد فوقاس والإمبراطورية البيزنطية، انظر: Mark Whittow, *The Making of Orthodox Byzantium, 600–1025* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire, and London: Macmillan Press, 1996). 72–73; W. Treadgold, *A History of Byzantine State and Society*, 227–236.

(3) Jamsheed K. Choksy, "Sassanians," in *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, G. W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 682–685.

(4) Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395–600* (London and New York: Routledge, 1993). 109–113, 186.

دفع البيزنطيون جزيتهم بالذهب: ١١٠٠٠ رطل عام ٥٣٣م، و ٢٠٠٠ رطل فى عـــام ٥٤٥، و ٢٦٠٠ رطل فى عام ٥٥١م، ودفعة سنوية بمقدار ٣٠٠٠٠ عملة ذهبية تعهدوا بدفعها عند توقيع اتفاقية ســـلام لمدة ٥٠ عامًا، فى عام ٥٦١م (تم دفع قيمة العشر السنوات الأولى مقدمًا). حول روايات أخـــرى عـــن مشاكل يوستينيانوس مع الفرس، انظر:

J. Moorhead, *Justinian*, 89–98; and J. A. S. Evans, *The Age of Justinian*, 114–119, 154–160.

بحلول عام ٦١٣م دخلت الإمبراطورية طور الضعف، بعد عشر سنوات من الهجمات الفارسية المنتظمة على المستعمرات الرومانية حول حوض نهر الفرات وداخل سوريا، وبعد أن استنفذ هيرقل موارد كثيرة في استعادة السلطة الإمبراطورية من قبضة فوقاس، واستغل الفرس هذه الفرصة، وفي غضون ثلاثة أعوام، احتلوا دمشق (٦١٣م)، وقيصرية (٦١٣م)، والقدس (٦١٤م)، وخلقيدونية (٦١٥م)، ثم تقدموا صوب العاصمة الإمبراطورية، القسطنطينية، وبعد أربع سنوات سقطت الإسكندرية، وبحلول عام ٦٢٠م سيطر الفرس على مصر كاملة[١].

ماذا كان أثر هذا الغزو الفارسي على بطريركية الإسكندرية وعلى جماعات المسيحيين المصريين؟ للأسف ليس من السهل الإجابة على هذا السؤال؛ حيث لا توجد تحت أيدينا إلا معلومات معاصرة قليلة نسبيًا حول فترة الثلاثة عشر عامًا للحكم الفارسي لمصر[٢]، بينما لا تعطينا الرسائل القليلة (لا تتعدى أصابع اليد الواحدة) اليونانية والقبطية، التي وصلتنا في شكل برديات أو كسر فخارية، إلا بلمحات خاطفة عن المصاعب والاضطرابات التي واجهها المصريون خلال

---

(١) كان ولا يزال هناك خلاف حول تاريخ سقوط الإسكندرية في أيدي الفرس، ومنشأ هذا الخلاف هو عدم وجود إجماع بين المؤرخين القدامى، واتبع عدد من الباحثين المحدثين ميخائل السوري في تحديده لعام ٦١٦ أو ٦١٧م. على أن Ruth Altheim-Stiehl قد بينت -من خلال حولية سورية أخرى، بالإضافة إلى مصادر بردية ونقوش يونانية وقبطية- احتمال أن احتلال الفرس للإسكندرية كان عام ٦١٩م، انظر على وجه الخصوص مقالاتها التالية:

"Wurde Alexandreiaim Juni 619 n. Chr. Durch die Persererobert?: Bermerkungenzurzeitlichen Bestimmung der sâsânidischen Besetzung ÄgyptensunterChosrau II. Parwêz," *Tyche* 6 (1991), 3–16; "Persians in Egypt (619–629)," *The Coptic Encyclopedia* 6.1938–1941; and "The Sasanians in Egypt – Some Evidence of Historical Interest," *Bulletin de la Sociétéd'archéologiecopte* 31 (1992), 87–96.

(٢) وعلى سبيل المثال، يقدم يوحنا النقيوسي، بشكل مثير للدهشة، بضعة تعليقات حول الغزو الفارسي، ولم يتوقف كثيرًا عند هذه الفترة.(John of Nikiu, *Chronicle* 109.21; trans. R. H. Charles, 176)

الغزو الفارسى[١]، وتعمدت المصادر القبطية (أو القبطية-العربيــة) المتــأخرة أن تبرز بشكل خاص الطبيعة العنيفة للفتوحات الفارسية. وعلى سبيل المثــال، ينعــى محرر كتاب تاريخ البطاركة المعاملة السيئة التى لاقاها المسيحيون مــن الفــرس، ويصف بكثير من التفصيل تدميرهم لعدد كبير من الأديرة، بما فــى ذلــك ذبحهــم لرهبان بدير الزجاج غربى الإسكندرية[٢]، وتذكر النسخة العربية المطولة لــسيرة شنودة (اعتمادًا على نسخة قبطية صيغت فى أواخر القرن السابع) ظهور المــسيح المخلص لشنودة وإبلاغه بنبوءة عن مجىء الفرس إلــى مــصر، والتأكيــد علــى "مذابحهم الهائلة، واضطهادهم وطغيانهم."[٣]

ولكن يظل السؤال مطروحًا حول الطريقة التى ينبغى أن نفــسر بهــا هــذه الروايات الخاصة بالعنف الفارسى، ويبدو أن برديات القرن السابع تؤكد أن بعــض المصريين قد عانوا حقيقة من العنف أثناء الغزوات الفارسية الأولى، إلا أن هنــاك أدلة أخرى تشير إلى أن هذه الأساليب الوحشية لم تكن من سمات الفتــرة اللاحقــة للحكم الفارسى، والواقع أن أحد الباحثين قد قــال بأنــه بمجــرد اســتقرار الإدارة الفارسية فى مصر، فإنها انتهجت سياسة عامة تصالحية، وسعت إلى الحفاظ علــى استقرار الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية[٤]. مثال على ذلك هو الطريقة التى أقر بها الفرس نظام الإدارة البيزنطية الذى كان مطبقًا بالفعــل: فــسجلات الــضرائب

---

(1) Ruth Altheim-Stiehl, "The Sasanians in Egypt – Some Evidence of Historical Interest," *Bulletin de la Sociétéd'archéologiecopte* 31 (1992), 93–94.

(2) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 484–486).

(3) Arabic *Life of Shenoute*; ed. E. Amélineau, in *Monuments pour server à l'histoire de l'Égyptechrétienne*, volume 1 (Paris: Ernest Leroux, 1888), 340; A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, 87–88.

(4) A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, 66–70, 81.

بينما يتفق بتلر مع روايات تاريخ البطاركة المتعلقة بتدمير الأديرة المصرية، فإنه يتشكك فى قصة ذبح الفرس لمواطنين سكندريين:

(Butler, *op. cit.*, 75–76)

المحفوظة فى برديات أوائل القرن السابع من البهنسا تبين أن نظام الضرائب ظل يسير على نفس النهج خلال هذه الفترة، استمر الفرس أيضًا فى تشجيعهم لتجارة الحبوب المصرية قديمة العهد، بالرغم من أنهم غيروا وجهتها، بعيدًا عن القسطنطينية؛ لتتجه إلى مجهوداتهم الحربية[١].

هناك دليل آخر على السياسة العامة التصالحية للفرس - على الأقل فيما يتعلق بالمسيحيين المصريين غير الخلقيدونيين- وهو تمكن البابا أندرونيقوس (٦١٩م)، والبابا بنيامين (٦٢٦- ٦٦٥م) من البقاء فى الإسكندرية وممارستهم لدورهم القيادى، من مقارهم البطريركية، طوال فترة الحكم الفارسى (٦١٩-٦٢٩م)[٢]، بالطبع كان الوضع مختلفًا تمامًا بالنسبة للزعماء الخلقيدونيين، المرتبطين بسلطة الدولة البيزنطية، فاضطر البطريرك الخلقيدونى، يوحنا الرحوم، إلى الهرب إلى بلده الأصلى قبرص فور مهاجمة الفرس للإسكندرية[٣]، وبهذه الطريقة أحدث الغزو الفارسى لمصر تغيرًا ملحوظًا فى الرعاية الدينية، ففى الوقت الذى مثل فيه حضور الفرس وأدًا لمطالب الخلقيدونيين فى السلطة، كان بالنسبة للزعماء غير الخلقيدونيين (بالرغم من الأثر المدمر للغزو الفارسى على بعض الأديرة المصرية) نافذة غير متوقعة لممارسة سلطاتهم، غير أن هذه النافذة سرعان ما أوصدت بعنف، بعد أن تمكن الإمبراطور هيرقل من استعادة مصر إلى حظيرة القسطنطينية، عقب نجاح عسكرى باهر لهجمة مضادة فى عمق الأراضى الفارسية[٤].

---

(1) *Oxyrhynchus Papyri*, vols. 51 and 58, ed. J. R. Rea (London: Egypt Exploration Society, 1984 and 1991), nos. 3637 and 3959–3960;); cf. M. Whittow, *The Making of Orthodox Byzantium*, 76.

(2) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 484 and 489).

(3)*Life of St. John the Almsgiver* 13 and 44B; trans. E. Dawes and N. H. Baynes, *Three Byzantine Saints*, 205–206, 254–255.

(4) M. Whittow, *The Making of Orthodox Byzantium*, 77–82; Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity*, 186.

استرداد البيزنطيين حكم مصر (٦٢٩- ٦٤٢م):

فى أعقاب انتصاراته على الفرس ظل الإمبراطور هيرقل على موقفه الداعم بقوة أكثر من أى وقت مضى، للكنيسة الخلقيدونية، وخلال فترة الحـــرب وضـــع البطريرك البيزنطى "ثروات الكنيسة تحت أمر الإمبراطور"، فى محاولة لمـــساعدة هيرقل فى تمويل "حملته الصليبية" العسكرية ضد الفرس[١]، والآن يقوم هيرقل برد الجميل، بإعادة تعيين أساقفة خلقيدونيين فى الأقاليم المنشقة، ويمنحهم صـــلاحيات فرض مذهب عقيدى بوسائل اقتصادية وعسكرية، وبالنسبة لمصر عين فـــى عـــام ٦٣١م رجل يسمى كيروس من القوقاز كرئيس أساقفة (بطريرك).

يأتى تعيين كيروس ضمن منظومة سياسية واجتماعية تهدف إلى إعادة غير الخلقيدونيين إلى التوافق ثانية مع القسطنطينية، أو فى حالـــة فـــشل ذلـــك، قمـــع الجماعات المنشقة بالقوة، كانت هذه المحاولة ذات الشقين لتحقيق توافـــق عقيـــدى، جزءًا من سياسة أكبر "سياسة البقاء"، اتبعتهـــا الدولـــة البيزنيطـــة فـــى مواجهـــة المخاطـــر الخارجية[٢].

الشق الأول اتخذ شكل "حل" كريستولوجى، اقترحه بالأســـاس الإمبراطـــور هيـــرقل، وسيرجيـــوس بـــطريرك القسطنطينية، اعتمد هـــذا الحـــل ظاهريًا على مخاطبة ود غير الخلقيدونيين، ومن ثم أكـــد علـــى "المـــشيئة الواحـــدة" للمـــسيح، ونتيجة لذلك صار يعرف لاحقًا بـــ **"Monotheletism"** مـــن الكلمـــة اليونانيـــة

(1) A. Atiya, *A History of the Eastern Church* (London: Methuen & Co., 1968), 75; cf. A. N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, volume 1, (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1972), 126–127; and J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, 299. Theophanes the Confessor (AM 6113, AD 620/1; ed. C. de Boor, vol. 1, 302–303; trans. C. Mango and R. Scott, 435)

(2) J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, 41ff.

mon(o) (وحيد، فقط) و thel (إرادة، مشيئة)، كان هذا الحل بالنسبة للخلقيدونيين، أمثال هيرقل، وسيرجيوس، وكيروس - يمثل طريقة للتأكيد على اتحاد اللاهوت والناسوت في المسيح، وفي نفس الوقت عدم التخلي عن تأكيدهم لوجود طبيعتين في المسيح، عُهد إلى كيروس بمهمة الترويج لمذهب "المشيئة الواحدة" في الإسكندرية، ويبدو أن جهوده لاقت بعض النجاح، وتوجد إشارات على أن عددًا من غير الخلقيدونيين قد اعتنقوا هذا الحل الكريستولوجي في شكل اتفاقية رسمية، للاتحاد بين البطريرك الملكاني كيروس السكندري والثيؤدوسيين (بالرغم من احتمال أنهم قد فسروا صيغة "المشيئة الواحدة" على أنها تتفق مع اعتقاد "الطبيعة الواحدة" أكثر من اتفاقها مع "الطبيعتين")[1]، على أن غالبية المسيحيين في مصر رفضوا مذهب المشيئة الواحدة، وترسخت لديهم القناعة آنذاك بأن أي مذهب يرعاه البطاركة الخلقيدونيون - سيكون موضع شك من الناحية اللاهوتية[2]. لاحقًا سيكون مذهب المشيئة الواحة موضع جدل عنيف في أوساط الخلقيدونيين (على سبيل المثال، في روما)؛ حيث بدأ يُنظر إليه على أنه تنازل مبالغ فيه لصالح مذهب "الطبيعة الواحدة" (المونوفيزيت)[3]. بالرغم من وجود عدة نقاط التقاء في

---

(1) ACO2, Volume 2.2, ed. R. Riedinger (Berlin: Walter de Gruyter, 1992), 594.17—600.20; FriedhelmWinkelmann, *Der monenergetisch-monotheletischeStreit* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000), 36, 66–67, no. 27.

حول تفسير القراءات المختلفة لـ "الطبيعة الواحدة"، و"الطبيعتين" في مذهب المشيئة الواحدة، انظر:

JaroslavPelikan, *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)* (The Christian Tradition, vol. 2; Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), 62–75.

(٢) ربما يكون ذلك أحد الأسباب التي نبهت الإمبراطور هيرقل إلى الحاجة لنشر *Ekthesis* مشروع اتحاد رسمي، حدث ذلك بالفعل عام ٦٣٨م، وهو الذي طالب فيه بالانصياع إلى عقيدته الكريستولوجية "المشيئة الواحدة" في جميع أنحاء الأقاليم الخاضعة للحكم البيزنطي.

(ACO2, Volume 1, ed. R. Riedinger (Berlin: Walter de Gruyter, 1984), 156.20—162.13; F. Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletischeStreit*, 85–86, no. 50).

(٣) حول مقاومة الخلقيدونيين لمذهب "المشيئة الواحدة"، والدور الخاص الذي لعبه الرهبان الرحل في هذه المقاومة، انظر:

Judith Herrin, *The Formation of Christendom* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 207–211.

معتقدات كل من الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين، فإنهم كانوا من الناحية السياسية متباعدين أكثر من أى وقت مضى، وبخاصة على مستوى الزعماء.

ومع فشل مثل هذه المحاولات فى الوصول إلى صيغة توافقية كريستولوجية، لجأت الحكومة البيزنطية، والبطريرك الخلقيدونى كيروس - إلى القوة المسلحة والعقوبات الاقتصادية والعزل الاجتماعى، كوسائل لقمع المقاومة غير الخلقيدونية فى مصر، وتشجب المصادر القبطية المتأخرة بشدة الأساليب القمعية التى مارسها كيروس - تلك الأساليب التى كان لها عواقب وخيمة على الكنيسة غير الخلقيدونية فى مصر أثناء بطريركية البابا بنيامين (٦٢٦-٦٦٥م)، ويصف يوحنا النقيوسى فى تاريخه، كيف قام كيروس "بسلب ممتلكات هائلة من الكنيسة (غير الخلقيدونية) أثناء فترة الاضطهاد، دون أى تفويض من أولى الأمر."(١)، ويسير على نفس هذا النهج ميمر قبطى منسوب إلى البابا بنيامين يصف كيروس بـ "المجرم" أو "الخارج على القانون."(٢) وبالإضافة إلى مصادرة الكنائس يتهم الكتاب القبط كيروس (بالتعاون الوثيق مع الإمبراطور هيرقل) بشن موجة جديدة من الاضطهاد، بما فيها الإرهاب والتعذيب الجسدى، ضد جماعة غير الخلقيدونيين.

---

(1) John of Nikiu. *Chronicle* 116.10; ed. and trans. R. H. Charles, 186.

(2) (Ps.-)Benjamin. *Homily on the Wedding at Cana*; ed. and trans. C. Detlef G. Müller, *Die Homilieüber die Hochzeitzu Kana und weitereSchriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien* (Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag, 1968), 84–85, 132–133.

تظل قضية كاتب هذا الميمر موضع مناقشة، فبينما يقول موللر (Müller, *op. cit.*, 9ff.) بأن بنيامين هو مؤلف هذا الميمر، يتشكك باحثون آخرون فى صحته. انظر، على سبيل المثال:

W. E. Crum, "Review of *Ein Mani-Fund in Aegypten*, by Carl Schmidt and H. J. Polotsky," *Journal of Egyptian Archaeology* 19 (1933), 199; H. Brakmann, "ZumPariser Fragment angeblich des koptischenPatriarchenAgathon: Einneues Blatt der Vita Benjamin I." *Muséon* 93 (1980), 299–309, esp. 308.

هناك مصدر قبطى آخر وهو سيرة حياة صموئيل القلمـــونى الرهبانيـــة[1]، التى وصلتنا فى مخطوط قبطى يعود إلى القرن التاسع، ولكن يحتوى على عناصر ربما تعود إلى القرن السابع، وتصف هذه السيرة محاولات كيروس لفرض ســلطة على رهبان برية الإسقيط والفيوم، ويصف فى نفس الوقت المقاومة الرهبانية ضـــد كيروس فى هذه المناطق، التى تزعمها صموئيل، يصور كاتب الـــسيرة مقاومـــة صموئيل بتعبيرات غير خلقيدونية واضحة. أولاً: يُعرف مرسوم "المشيئة الواحـــدة" الذى أرسله كيروس إلى الإسقيط بشكل خاطئ (أو ربما بشكل متعمد تمامًا) علـــى أنه طومس لاون، وعندما سمع صموئيل مضمون المرسوم، رفضه علانية، وأخـــذ النص ومزقه فى حضور الحاكم : "نحـــن لا نقبل هـــذا الطـــومس، أو المكتـــوب

---

(١) وصلتنا سيرة صموئيل القلمونى فى أربع نسخ مختلفة: نسختين بالقبطية الـــصعيدية - واحـــدة كاملـــة (Codex A) والثانية غير مكتملة (Codex B) - قام بنشرهما Anthony Alcock، وقدم أيضًا ترجمـــة إنجليزية لـــ (Codex A)، التى يبدو أنها أقدم تنقيح للنص.

(Anthony Alcock, *The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the Presbyter*, Warminster, England: Aris& Phillips, Ltd., 1983)

وتمثل Codex B طبعة متأخرة مطولة للسيرة، ونشرة Alcock لهذه القصاصات حلـــت محـــل نـــشرة القرن التاسع عشر التى أتمها إميلينيو:

E. Amélineau, *Monuments pour server à l'histoire de l'Égyptchrétienne* (Mémoires de la Mission archéologiquefrançais, 4.2; Paris: Ernest Leroux, 1895), 770–789.

النسخة الثالثة، وهى أيضًا غير كاملة، وصلتنا بالقبطية البحيرية، انظر:

W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London: British Museum, 1905), no. 917.

النسخة الرابعة وصلتنا كاملة باللغة الحبشية، وقام بنشرها وترجمتها إلى الإنجليزية F. M. E. Pereira:

F. M. E. Pereira, *Vida do Abba Samuel do mosteiro do Kalamon* (Lisbon: ImprensaNacional, 1894)

والمخطوط القبطى الكامل (Codex A = Pierpont Morgan Ms. 578, ff. 1–68) قد أرخه البـــاحثون من ناحية الخط إلى القرن التاسع، ولكنه يحتوى على عناصر ترجح معاصرته لحيـــاة صـــموئيل فـــى النصف الأول من القرن السابع، انظر:

A. Alcock, *op. cit.*, vii; and Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, NJ: The Darwin Press, Inc., 1997), 286, note 86.

فيه، ولن نقبل أبدًا مجمع خلقيدونية، ولا أى رئيس أساقفة، ولكن نقبل فقط أبانا أفـا بنيامين... محروم هذا الطومـس... محروم مجمع خلقيدونيـة.."[1]، لم يكن ذكر "أفا بنيامين" قد ورد عفويًا فى سياق القصة، كان كيروس قد أرسـل رسـلاً إلـى الأديرة للبحث عن البابا بنيامين والقبض عليه، بعد أن كان قـد اضـطر للهـرب متخفيًا خارج الإسكندرية، ومن ثم يمكن أن نلاحظ ثانية من خلال حديث صموئيل العلنى وتصرفاته أن رفض مذهب خلقيدونية من قبل الرهبـان المـصريين ظـل مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بشعورهم بالتضامن مع رئيس أساقفتهم (بطريركهم).

وكرد فعل لرفض صموئيل لمذهب المشيئة الواحدة (ومن ثم رفضه لـسلطة كيروس) لجأ الحاكم إلى استخدام العنف.

> **"وأمر القائد عشرة جنود بأن يجلدوه دفعة واحدة، حتى قـال كل واحد بأنه قد مات بالفعل... وبعد ذلك جعلهم يربطونـه ويعلقونه من قدميه، ثم وضعوه على أوتاد وعذبوه حتى سالت دماؤه كالمياة، وانحرف سوط من يد أحدهم، فوقع على عينـه اليمنى، وعندئذ انفجرت عينه وسالت على خده[2].**

وبعد أن "عاد الحاكم إلى رشده" ومنح صموئيل مهلة (بعد إصابته الجسيمة فى عينه) اقتاد الجنود صموئيل خارجًا، وانتهى به المطاف فى جبل القلمون بالفيوم (حوالى ١٥٠ كم جنوب الإسقيط)[3]، ولكن أعاد كيروس الكرة بعد فترة قـصيرة، وجدد "اضطهاده" للرهبان غير الخلقيدونيين، وأعاد حبس صموئيل ثانية، ومن ثـم قُيد بالأوصاد وجُلد وعُذب ثانية، وقيل: إن صموئيل وقف صامدًا فـى محنتـه،

---

(1) *Life of Samuel of Kalamun* 7; ed. and trans. A. Alcock, 6–7 (Coptic text), 79–81 (English translation).
(2) *Life of Samuel of Kalamun* 7; ed. and trans. A. Alcock, 7.15–23 (text), 81.11–20 (translation).
(3) *Life of Samuel of Kalamun* 8; ed. and trans. A. Alcock, 7–8 (text), 81–83 (translation).

مساويًا حكم كيروس المدنى، بحكم الشيطان الزمنـــى، واصـــفًا إيـــاه بأنـــه "ابـــن الشيطان"، "دجال مخادع"، و"هرطوقى خلقيدونى."[(١)]

وبـــغض النظر عن قبول هذه الرواية، أو عـــدم قبولها، كعمل تـــاريخى[(٢)]، إلا أن الجدير بالملاحظة هنا هو الطريقة التى كانت تتشكل بها من جديـــد الهويـــة الذاتية القبطية؛ من خلال إنتاج جيل جديد من "أدب الاستشهاد."، وبالرغم مـــن أن جراح صموئيل لم تفض به إلى الموت، ومع ذلك احتفى به كـــ "معتـــرف وبطـــل الإيمان الأرثوذكسى" و"هو الذى صار شهيدًا مرات عديدة دون أن يفقد حياتـــه."[(٣)] والواقع أن رواية قصته تحمل بصمات سير شهداء المسيحية القديمة:

(١) المواجهة والحوار اللفظى مع الممثل الحكـــومى (هنـــا يقابـــل الهيئـــة الخلقيدونية).

(٢) أوصاف حية للتعذيب الجسدى الذى تم تحملها ببطولة.

(٣) استعارات محددة لها دلالات رمزية.

مثل تتويج صموئيل بالثلاثة "الأكاليل" (الشهادة) كنتيجة لكفاحـــه[(٤)]، نـــرى أيضًا إنتاج سير شهداء فى سياقات أخرى، وعلى سبيل المثـــال، تـــضمن تـــاريخ البطاركة رواية قصيرة للتعذيب الوحشى الذى لاقاه ميناس، شقيق البابا بنيامين، ثم استشهاده، على يدى الإمبراطور هيرقل وكيروس.

---

(1) *Life of Samuel of Kalamun* 9–11; ed. and trans. A. Alcock, 8–11 (text), 83–85 (translation).

(٢) طرح F. Winkelmann أسئلة حول تاريخية سير القديسين التى ظهرت فى هذا الوقت، انظر مقالته: "Die StellungÄgyptensimoströmisch-byzantinischen Reich," in *Graeco-Coptica: Griechen und KopteninbyzantinischenÄgypten*, edited by P. Nagel (WissenschaftlicheBeiträge 48 (I 29); Halle: Martin–Luther–Universität, 1984) 32–34.

(3) *Life of Samuel of Kalamun* 18; ed. and trans. A. Alcock, 16.22–24 (text), 92.13–15 (translation).

(4) A. Alcock, ed., *Life of Samuel of Kalamun*, x; 122, notes 55 and 61.

"وظفر هيرقل بالمغبوط ميناس، أخى الأب بنيامين، البطريــرك، وأنزل به بلايا عظيمة، وأشعل فى جنبيه المشاعل حـــتى خـــرج شحمه من جسمه وسال على الأرض، واقتلع أســـنانه؛ لأنـــه اعترف بالإيمان، وأخيرًا أمر بملء أجولة بالرمل، وأن يوضع فيها القديس ميناس، وتُغرَّق فى البحر... ثم أخذوا الأجولة وأبعدوه مسافة سبع غلوات من الأرض، وقالوا لـــه: قـــل: إن مجمـــع خلقيدونية حسن، ولا شيء آخر، ونحن نخلى سبيلك، ولكن لم يفعل ميناس ذلك، وفعلوا ذلك معه ثلاث مرات، وعندما رفض ذلك أغرقوه، ولم يستطيعوا قهر هذا البطل ميناس، ولكنه تغلب عليهم بصبره المسيحى."(١)

هنا نلاحظ ثانية نفس المقومات الأساسية لسير الشهداء القديمة: مواجهة مع السلطات (فى هذه الحالة: يظل الشهيد صامتًا أمام تهديداتهم)، وصـــف تـــصويرى للعذابات التى لحقت بالشهيد، وكم من الاستعارات التى تصف الـــشهيد كمنتـــصر حقيقى أو "بطل" فى الكفاح – وهو الذى أسقط الطموحات الإمبريالية فى الـــسلطة، والذى "تغلب" فى النهاية على أولئك الذين سعوا إلى قهره، والجدير بالملاحظـــة أن فى كلتا الحالتين – سيرة صموئيل القلمونى، وقصة استشهاد مينـــاس فـــى تـــاريخ البطاركة أيضًا – وظف هؤلاء الكتاب القبط أعـــراف ســـير الـــشهداء المـــسيحية

(1) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 491.

ويبدو أن تاريخ البطاركة، مثله مثل سيرة صموئيل القلمونى قد اعتمد على مصادر سابقة.

F. Winkelmann ("Ägypten und Byzanzvor der arabischenEroberung," *Byzantinoslavica* 40:2 (1979), 162, note 2, and 172–173)

ويلاحظ Winkelmann أن سيرة بطريركية بنيامين (بما فيها قصة استشهاد أخيه) ربما تكون مـــشتقة عن نسخة منقحة أقدم تعود إلى القرن السابع:

Pierre Nautin, "La conversion du temple de Philae en églisechrétienne," *Cahiers Archéologique* 17 (1967), 38ff.

المبكرة، لتقويض (وفى نفس، الوقت ليعيدوا إنتاج) أنواع المقابلات الخطابية التـــى كانت مستخدمة من قبل "قامعيهم" الخلقيدونين[١].

يظهر البابا بنيامين فى هذه الكتابات شديد الارتباط بتراث هذا الـــشهيد فـــى عدة مستويات: من خلال دوره كراع للرهبان المصريين الذين عانوا مـــن جـــراء الولاء له، ومن خلال الروابط الأسرية مع الأخ الشهيد، وكذلك أيضًا مـــن خـــلال معاناته الشخصية، كبطريرك مشرد، وكزعيم منفى داخل بلده، ويرد فـــى كتـــاب تاريخ البطاركة أن ملاكًا ظهر له، وبين له ضرورة هروبه مـــن أمـــام اضـــطهاد كيروس، الذى سيمتد لمدة عشرة أعوام: "اهرب أنت... إن بلايا عظيمـــة ســـتحل بكم، ولكن تعز؛ لأن هذه الشدة ستدوم عشر سنوات فقط." فى هذا السياق المباشـــر – ضرورة تحمل مصاعب مثل هذا الهروب- يمنح الكاتب (المحرر) بنيامين مكانة "المعترف، المقاتل بقوة سيدنا يسوع المسيح."[٢]

نفى بنيامين داخل مصر، وفترة تخفيـــه فـــى الأديـــرة المـــصرية بـــالفيوم والصعيد[٣]، وكذلك تذكار هذا النفى فى الكتابات القبطية اللاحقـــة، كانـــت كلهـــا

(١) المتعارضات الثنائية التى برزت فى سير الشهداء هذه – الإيمـــان مقابـــل الكفـــر، المنتـــصر مقابـــل المهزوم.. إلخ.- تحمل تشابهًا بنيويًا مثيرًا مع خطاب "التضاد المتماثل" الذى روجـــت لـــه الخطابـــات "الاستعمارية" الحديثة، لقد وصف Frantz Fanon "التضاد المتماثل" للخطاب الاستعمارى بأنه "مانوى".

(Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1968), 50–51).

حول هذا الموضوع انظر أيضًا:

Madhava Prasad, "The 'Other' Worldliness of Postcolonial Discourse: A Critique," *Critical Quarterly* 34.3 (1992), 74–89, esp. 74, 79.

وأود أن أشكر أحد طلابى، DionisGauvin، على فكرة تطبيق عمل Fanon فى هذا السياق.

(2) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 490.

(3) Ibid.

يشير ميمر (فى عـــرس قانا الجليل) المنسوب لبنيامين إلى أن أحد الأماكن التى لجأ إليها كـــان ديـــر آبا شنودة (الدير الأبيض) بصعيد مصر:

ed. and trans. C. D. G. Müller, *Die Homilie*, 134–135, 232–233; cf. the Arabic *Life of Shenoute* (ed. and trans. E. Amélineau, in *Monuments pour server à l'histoire de l'Égyptechrétienne*, volume 1 (Paris: Mission archéologiquefrançais au Caire, 1888), 340–341.

عوامل حاسمة فى تشكيل الهوية القبطية الاجتماعية والدينية، تلــك الهويــة التــى كانت محكومة بـــ، ونبعت من، ديناميكات استعمارية اجتماعية، أصبح كيروس ند وخصم بنيامين، يجسد بالنسبة للقبط خلال القرن السابع وما تلاه - التحالف العميق بين المصالح الدينية الخلقيدونية وسياسة الإمبراطورية البيزنطية. فى هذا الإطــار يصف تاريخ البطاركة البطريرك الخلقيدونى على أنه "والى على أرض مــصر"، "والى وبطريرك فى نفس الوقت."[١] إذا وضعنا فى الاعتبار نــصوص تــشريعات يوستينيانوس، التى لا زالت سارية المفعول (٥٣٨م)، الخاصــة بــالتنظيم الإدارى لمصر، يجب أن نعترف بأن هذه التصريحات السالفة الذكر تصريحات مغرضــة: من الناحية القانونية لم يكن باستطاعته أن يقوم بصلاحيات الــوالى "**the perfect**" على كل مصر.[٢]، وبالرغم من أن هذه الروايات الواردة فى تــاريخ البطاركـــة تستند علـــى أسس "غير تاريخيـــة" واضحة، فإنها تعبر عـــن التصورات القبطيــة للنفوذ الخلقيدونى.

فى هذا السياق تتضح أهمية أصول التقاليد حول كيروس بــصفته "الــوالى والبطريرك". قام أحد الباحثين بدراسة مخطوط عنوانه: تكريس هيكــل بنيــامين، واستنتج بشكل مقنع أن أصول هذه التقاليد نشأت فى الصعيد[٣]، ربما يــربط هــذا

---

(1) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 489); cf. Michael the Syrian (*Chronicle* 11.8; trans. J.-B. Chabot, II, 432–433)

يدعى ميخائيل السورى أن كيروس لبس "فى إحدى قدميه حذاء الأباطرة الأحمر، وفـــى القــدم الثانيــة صندل راهب؛ ليظهر أن لديه كلتا السلطتين الإمبراطورية والكنسية.

(2) F. Winkelmann, "Die StellungÄgyptens," 23–26.

(3) F. Winkelmann, "Die StellungÄgyptens," 26–27

إحدى نسخ مخطوط تكــريس هيكــل بنيــامين، مــن الأقــصــر(Cod. Luxor., fol. 139b–140b)، تــحتفظ بالتقليد القائل بأن كيروس (المقوقس) كان "الوالى والبطريرك" على مصر:

ed. R. G. Coquin (Bibliothèqued' étudescoptes 13; Cairo: Institutfrançaisd' archéologieorientale, 1975), 28–32.

وتوجد نسخة من نفس هذا النص من الوجه البحرى لا تتضمن هذه الإشارة:

SynaxariumAlexandrinum, ed. I. Forget (CSCO 47–49, Series Tertia, Tomus XVIII; Rome: Catholicus, 1905–1909), 196–200. The Latin translation of this Arabic text appears in CSCO 78 (1922), 321–326.

المنشأ بين هذا التقليد، وبين التقليد الخاص بقضاء بنيامين عشر سنوات متخفيًا في الصعيد، الذى تصاعدت خلاله حدة استقطاب المشاعر بين الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين، تباينت تمامًا صورة كيروس مقارنة بصورة بنيامين فى هذا الإقليم، فعلى عكس تصوير كيروس على أنه جزء من منظومة السلطة الإمبراطورية، ويستخدم أساليبها، تَمَثَّل بنيامين فى صورة "الرعية المستعمَر" المحروم من صلاحياته– صورة المهمش والمجرد من أشكال معينة من السلطة السياسية الدينية، ومع ذلك يمثل رمزًا للمقاومة[١].

هذا الشعور المتزايد بالعزل الذى شاع بين المصريين غير الخلقيدونيين (الذى أصبح بنيامين رمزه الأساسى) ساعد أيضًا فى إنتاج وعى ذاتى دينى، تزايدت فيه النبرة العرقية[٢]، يتضح ذلك من خلال الطريقة التى ورد بها اسم كيروس فى كل من سيرة حياة صموئيل القلمونى، وكتاب تاريخ البطاركة؛ إذ لم يُشر إلى كيروس باسمه الأصلى، ولكن بنعت يشير إلى أصوله الأجنبية العرقية الواضحة– "الكولخى"، أو بعبارة أخرى "القوقازى."[٣] ربما تتباين هذه الخطة الخطابية بشكل صارخ مع عبارات أخرى وردت فى كتاب تاريخ البطاركة، تسعى جاهدة إلى التأكيد على السمة المصرية المحلية لمقاومة غير الخلقيدونيين لكيروس. المثل الأكثر وضوحًا هو مديح محرر سير البطاركة لدير بعينه، وهو دير مترا

---

(١) يفسر فرند سلوك بنيامين بترك المدينة والذهاب إلى الأديرة بأنه "تصرف بطريرك مصرى يعلن فيه عدم تعاونه مع السلطات".

Frend (*The Rise of the Monophysite Movement*, 349)

(٢) فى هذا السياق، انظر ملاحظات AlyosGrillmeier حول "الربط بين الوعى الذاتى المصرى، ومقاومة الخلقيدونية".

(AloysGrillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.4, 82)

(3) *Life of Samuel of Kalamun* 7, 9–11 (ed. and trans. A. Alcock, 6–7, 8–11 (text), 79–81, 83–85 (translation)); *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 490–493).

المصطلح بالقبطية كوكسيوس (المقوقس بالعربية).

بصفته (كما قيل) الدير الوحيد الذى ظل مؤمنًا بقضية غير الخلقيدونيين، وينـــسب هذا الصمود إلى حقيقة أن "كل القاطنين به مصريون أشداء، وجميعهم أهـــل لـــيس بينهم غريب."[١]

سيكون من قبيل المفارقة التاريخية أن نُعرف هذه الخطابة على أنها شـــكل من أشكال "القومية" السياسية الأولية، فلم يعبر القبط عن تطلعات لعزل الإمبراطور البيزنطى وتشكيل حكومة خاصة بهم. ببساطة، لم تكن الثـــورة أحـــد الاحتمـــالات المطروحة[٢]، ومع ذلك، كان هناك نوع من هوية ذاتية البناء في طور البـــروز، بدأ غالبية غير الخلقيدونيين يتحدثون عن أنفسهم كأناس مميزين (أهل) خلال الفترة الأخيرة من الحكم البيزنطى فى مصر، وما تلاها. وبهذه الطريقة تشكل نوع مـــن "الثقافة القومية" الشعبوية[٣]، وعُرفت حدود هذه الطائفة المـــشتركة بمـــصطلحات

---

(1) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 498

سيصير دير مترا مقرًا بطريركيًا للبابا بنيامين خلال الحكم العربى.

(2) Mark Moussa, "The Anti-Chalcedonian Movement in Byzantine Egypt: An Evaluation of Past Scholarship and Current Interpretations," in *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicherZeit*, Akten des 6. InternationalenKoptologenkongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996, Band 1: MaterielleKultur, Kunst und religiösesLeben, ed. S. Emmel, M. Krause, S. G. Richter, and S. Schaten (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.1; Wiesbaden: Reichert, 1999), 504–510; cf. A. H. M. Jones, "Were the Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?" *Journal of Theological Studies* 10, new series (1959), 280–298.

حول مناقشة لأدلة أدبية على استمرار الولاء غير الخلقيدونى للإمبراطور فى أوائل القرن السابع، انظر:
FriedhelmWinkelmann, "Die StellungÄgyptens," 11–35, esp. 17–18.

(3) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 498.

فى الحديث، هنا عن "ثقافة قومية"، فإنى أستعير تعبير فـــانون (*The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1968), 206–248, esp. 233)، الذى يعرف هذا المفهوم بشكل أكثر اتساعًا بأنه "كـــل أوجـــه الجهد الذى قام بها جماعة ما من الناس، فى مجال الفكر، لوصف وتبرير ومدح الحدث الذى بواســـطته أنـــشأ الناس أنفسهم وحافظوا على وجودهم. حول "الأمة" بوصفها جماعة تشكلت بشكل مطرد، انظر:
Timothy Brennan, "The National Longing for Form," in *Nation and Narration*, ed. Homi K. Bhabha (London: Routledge, 1990), 46–47; Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised edition (London and New York: Verso, 1991), 5–7; and B. Ashcroft, G. Griffiths, and H. Tiffin, eds., *The Post-Colonial Studies Reader* (London and New York: Routledge, 1995), 151–152. John Moorhead ("The Monophysite Response to the Arab Invasion," *Byzantion* 51 (1981), 579–591)
=

التضامن الدينى - العرقى، وأنشئت من خلال إنتاج "خطاب الأقلية" (كان فى الواقع "غالبية" المسيحيين المصريين هم الذين استخدموا طريقة حديث وتفكير أقليـــة)[١]. تم تفعيل هذا الخطاب على الوجه التالى، أولاً: تزايد وصف الكنيسة الإمبراطورية المهيمنة على أنها أجنبية (بالرغم من حقيقة أن بعض أعضاء الكنيسة الخلقيدونيـــة فى مصر كانوا قبطًا)[٢]. وثانيًا: تم الربط الضمنى بين الهوية المــصرية المحليـــة والمقاومة غير الخلقيدونية[٣] - أكد الإنتاج الثقافـــى "لخطاب الأقلية" هذا حقيقة أن الديناميكات الاجتماعية التى أنتجتها الإمبريالية الخلقيدونية والاستعمارية الكنــسية، استمرت فى لعب دور هائل فى تشكيل تصورات البابوية المصرية والهوية القبطية الدينية عشية الغزو العربى.

= يــعترض John Moorhead على ما يسميه "فرضية القومية - الدينية" كمحاولة لتفــسيــر "العـــداء" غير الخلقيدونى تجاه الحكم البيزنطى فى الشرق.. ومع ذلك، وبينما أتعاطف مع جهوده لنقد التحلــيلات السياسية المتجانسة السابقة لسخط غير الخلقيدونيين، تظل مقالة Moorhard موضع نقاش. أولاً: يقــرأ فى الغالب المصادر التاريخية المتاحة له، بطريقة غير نقدية وغير متوازنة، فعلى سبيل المثال، يفــضل بشكل متعمد مصادر متعاطفة مع المصالح البيزنطية، ويسميها "الأرثوذكسية" علـــى عكــس كتابــات "مونوفيزية" أخرى لا يميل إليها كثيرًا. ثانيًا: يقع تحليله فريسة لنفس الافتراضات المتجانسة التى يريــد نقدها، وبخاصة "فرضية القومية - الدينية"، التى وصف بنيتها بأنها براهين "مغلقة" لتكون مثــل بنــاء أحادى البعد، ومن ثم يبنى تحليله الخاص على افتراضات ثنائية مبسطة تترك مجالاً صغيرًا للاختلافات أو الخلافات داخل الهوية الطائفية الخلقيدونية وغير الخلقيدونية.

(١) حول وظيفة "خطابات الأقلية" فى إطار ما بعد الكولونيالية الحديثة، انظر:

Madhava Prasad, "The 'Other' Worldliness of Postcolonial Discourse: A Critique," *Critical Quarterly* 34.3 (1992), 75–76.

(٢) هنا يمكن الاستعانة بنموذج حديث مشابه، فالكنائس الإنجليكانية (البروتستانتية) نشأت فى مــصر عــن طريق الإرساليات الأمريكية والإنجليزية فى القرن التاسع عشر. ومع ذلك، أعضاء هذه الكنـــائس هــم الآن، حصريًا، مصريون محليون وهم الذين يدعون انتماءهم لأسر عريقة ممتدة لعدة أجيـــال انتــسبت لهذه الطوائف، وبالرغم من هذه الحقيقة تعتبر الكنيسة القبطية الأرثوذكسية الكنيـــسة الإنجيليـــة كهيئـــة أجنبية. تجسد ذلك، فى الوقت الحاضر، فى حديث عام للبابا شنودة الثالث (زلة لسان مزعومة) أشـــار فيه إلى الكنيسة الإنجليكانية (الكنيسة الإنجيلية) على أنها الكنيسة الإنجليزية .

(٣) كان هناك أيضًا بلا شك مجموعة معقدة من المسائل الطبقية، التى أثرت فـــى شـــكل المقاومـــة ضـــد السياسة البيزنطية - الخلقيدونية. انظر:

F. Winkelmann, "Ägypten und Byzanzvor der arabischenEroberung," *Byzantinoslavica* 40 (1979), 175

ويطرح Winkelmann سؤالاً حول ما إذا كان "موقف بنيامين المضاد للبيزنطيين كانت جــذوره فـــى انفصال دوائر من الطبقة العليا المصرية."

من البيزنطيين إلى الحكم العربي:

استمرار الهوية في خضم التغيير (٦١٢-):

سنختتم هذا المجلد بإلقاء نظرة سريعة على التحول من الحكم البيزنطى إلى الحكم العربى فى مصر، ما العوامل التى أدت إلى الغزو العربى؟ ما الأدوار الاجتماعية والسياسية التى قامت بها البطريركية القبطية؟ وأخيرًا، كيف تشكلت الهوية المصرية المسيحية فى الأعوام الأولى للحكم العربى؟

بداية من القرن الرابع الميلادى، لعبت القبائل العربية التى كانت تعيش على الحدود الرومانية الفارسية - دورًا عسكريًا وسياسيًا هامًا، بصفتهم عملاء تابعين لهاتين القوتين العظميين، كان اللخميون على وجه الخصوص حلفاء عسكريين مهمين للفرس، بينما ترأس الغساسنة تحالفًا شبه مستقل لقبائل عربية موالية للبيزنطيين، نشطت هذه القبائل فى "المنطقة العازلة" العسكرية بين الإمبراطوريتين، مقدمين الأمن لرعاتهم الإمبراطوريين المختصين بهم، فى مقابل المال[1]، "اختل التوازن الداخلى الفارسى"، على إثر الهزيمة التى لاقاها الجيش الفارسى على يد هرقل فى أواخر ٦٢٠م، ومن ثم حدث فراغ للسلطة - تلك التى سيملؤها العرب بسرعة، بعد توحدهم تحت العقيدة المشتركة للإسلام[2].

---

(1) Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity*, 177, 194–196; G. W. Bowersock, "The Arabs Before Islam," in *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, Third edition, edited by John R. Hayes (New York and London: New York University Press, 1992), 31–32.

(2) Walter Kaegi, "Heraclius," in *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edited by G. W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 488; cf. A. N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, volume 2, 117–118.

يعتبر المسلمون السورة رقم ٣٠ فى القرآن بأنها نبوة لهزيمة الفرس على أيدى الرومان: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝٤ بِنَصْرِ ٱللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ۝٥﴾ (سورة الروم: ٢-٥).

تسارعت وانسابت بخفة وتيرة الغزو العربى لفارس والأقاليم الشرقية للدولة البيزنطية، وبعد أربع سنوات فقط من وفاة النبى محمد (٦٣٢م) احتفل العرب بانتصارهم على الفرس فى موقعة القادسية (٦٣٥-٦٣٦م)، وخلال عشر سنوات أخرى، أخذت الجيوش العربية القدس، واحتلوا الإسكندرية ومعظم مناطق الدلتا المصرية (٦٤٠- ٦٤٢م)، وبدؤوا فى إرسال غزوات عسكرية إلى ليبيا (٦٤٥م)، واستطاعوا استعادة الإسكندرية ثانية بعد إعادة احتلالها لفترة قصيرة (٦٤٥م) من قبل البيزنطيين، وبحلول عام ٦٤٦م، كان العرب قد بسطوا كامل سيطرتهم على العاصمة المصرية.

كانت أهمية الفتح العربى بالنسبة للمسيحيين المصريين - ولا تزال - موضع نقاش وجدل كبير، مثل مجيء العرب، وفقًا للرؤية التقليدية - لا زال يُعول عليها فى الغالب - نقطة تحول حاسمة بالنسبة لمسيحيى شرق البحر المتوسط، ويقول الباحثون المتخصصون فى تاريخ المسيحية فى مصر بأن انتصار العرب على البيزنطيين كان له "تأثير جذرى" وأحدث "تغيرات عميقة ودائمة" فى المشهد السياسى والدينى[١]، وجريًا على هذا النهج أكد أحد المؤرخين البيزنطيين أن الإسلام قد ختم "نهاية أواخر العصور القديمة."[٢]

وتستلزم نظرية التغيير الثقافى الجارف ضرورة التركيز على الطرق التى تحسنت بها سريعًا حظوظ المسيحيين غير الخلقدونيين تحت الحكم العربى، بعد أن كانوا مقهورين تحت الحكم البيزنطى، والواقع أن المؤرخين قد نسبوا بشكل

(1) Theodore Hall Partrick, *Traditional Egyptian Christianity: A History of the Coptic Orthodox Church* (Greensboro, NC: Fisher Park Press, 1996), 49, 52. J. F. Haldon (*Byzantium in the Seventh Century*, 364)

يقول Haldon بأن الفتوحات العربية "خلخلت المجتمع البيزنطى بشكل جوهرى وبطريقة درامية، وعلى كل المستويات السياسية والاقتصادية، والمعتقدات والأفكار حول العالم".

(2) Judith Herrin, *The Formation of Christendom*, 134

روتينى النجاح السريع والحاسم للحملات العربية (على الأقل جزئيًا) إلى الخلاف الدينى والعداء المتبادل الذى كان موجودًا بين الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين، وإلى التوترات بين الأديان التى ينظر إليها على أنها السبب فى جعل التخوم الشرقية الرومانية أكثر المناطق ضعفًا أمام الخطر الخارجى. افترض الكثيرون، استنادًا على إشارات فى الكتابات العربية اللاحقة - أن غير الخلقيدونيين كانوا متفقين على النظر إلى العرب بصفتهم محررين، وأن قادتهم تعاونوا مع العرب لإزاحة الحكم البيزنطى.

ولكن بدأ دارسو المسيحية فى أواخر العصور القديمة مؤخرًا فى إعادة تقييم مثل هذه الافتراضات، ففيما يتعلق باستقبال المسيحيين المصريين للعرب، يظهر مسحًا واسعًا للأدلة المتاحة بوجود مزيج من وجهات النظر المختلفة. فبينما يدعى اثنين من المؤرخين المسلمين فى القرن التاسع: ابن عبد الحكم (ت ٨٧١م) والبلاذرى (ت ٨٩٢)، وكذلك المؤرخ المسيحى فى القرن العاشر، أوطيخا (ت ٩٤٠م) أن القبط قدموا مساعدة للمسلمين[1]، تقدم كتابات الكتاب القبط فى القرن السابع الدليل على ردود الفعل السلبية الواضحة تجاه الغزو العربى[2]، يرد وصف للعرب فى أحد الميامر حول قديسى بابليون الأطفال، الذى أُلف فى مصر بعد وصول العرب بقليل، بأنهم "ظالمون" والذين "اقتادوا أبناء الرجال إلى الأسر."[3] كاتب قبطى آخر، وهو يوحنا النقيوسى (كتابه حوالى عام ٦٩٨م)، يشبه "نير" العرب الثقيل بأنه كان أصعب من نير فرعون الكتاب المقدس

(1) Ibn 'Abd al-Hakam, *Futûhmisrwa-akhbâruhâ* (*The History of the Conquest of Egypt*), ed. C. C. Torrey (New Haven: Yale University Press, 1922), 73; al-Baladhuri, *Kitabfutuh al-buldan* (*The Origins of the Islamic State*), trans. P. Hitti (New York: AMS Press, 1968), I.335–351; Eutychius (SaîdibnBatrîq), *Annales* (PG 111.1105).

(2) R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 23.

(3) *Homily on the Child Saints of Babylon* 36 (ed. and trans. H. de Vis, *Homéliescoptes de la Vaticane*, volume 2 (Coptica 5; Hauniae: Gyldendal, 1929); repr. in *Cahiers de la bibliothèquecopte* 6 (Louvain and Paris: Peeters, 1990), 100.2–5; trans. R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 120–121.

(ولكن يجب الاعتراف بأنه عقب ذلك مباشرة يمتدح القائد العربى عمرو بن العاص، لحفاظه على الكنائس)[١]، والواقع أن موقف المسيحيين تجاه الفاتحين المسلمين يتفاوت بشكل ملحوظ، حتى على مستوى الكتاب الأفراد.

ادعاء آخر قال به الكتاب المتأخرون - أن البابا بنيامين نفسه كان قد أبرم اتفاقية سابقة مع عمرو لتسليم مصر[٢]- ثبت أنه مضلل، والواقع أنه كان كيروس البطريرك الخلقيدونى هو الذى تفاوض بشأن هذه الهدنة، إلا أنه توفى بعد وقت قصير من ذلك ومن ثم بطلت الهدنة[٣]، وببساطة لم يكن بنيامين، خلال الأعوام الأولى للغزو العربى، فى وضع يسمح له بالتفاوض حول بنود تسليم مصر؛ إذ كان لا يزال متخفيًا، وأوضح كل من يوحنا النقيوسى وتاريخ البطاركة أن بنيامين لم يعد من منفاه الاختيارى بصعيد مصر، إلا بعد أن تمكن الجيش العربى أخيرًا من تأمين الإسكندرية[٤].

وفى النهاية، كانت محصلة إعادة التقييم الحديثة للمصادر المتاحة هى صورة غير موحدة بشكل غريب، فبينما استفاد العرب فى أوقات ما من أشكال تعاون محلية (كما فى حالة حاكم الإسكندرية سانوتيوس الذى ورد ذكره فى تاريخ

---

(1) John of Nikiu, *Chronicle* 121.2–3 (ed. and trans. R. H. Charles, 200); R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 154–155.

(2) Michael the Syrian, *Chronicle* 11.8 (trans. J.-B. Chabot, II, 432–433); *Chronicle of 1234* (ed. J.-B.Chabot, CSCO 81, ScriptoresSyri 36 (Louvain: L. Durbecq, 1953), I.251–253; Ibn 'Abd al-Hakam, *FutûhMisrwa-akhbâruhâ* (ed. C. C. Torrey (New Haven: Yale University Press, 1922), 58, 73.

ذُكرت هذه المصادر ونوقشت فى هذه الدراسة: R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 132–135.

(3) John of Nikiu, *Chronicle* 120.17–28 (ed. and trans. R. H. Charles, 193–194); A. N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, volume 2, 110–112, 214–215 (Note XX).

قصة انتحار كيروس المزعومة فى كتاب تاريخ البطاركة (PO 1.4, 495) غير منطقية ومتحيزة.

(4) John of Nikiu, *Chronicle* 121.1 (ed. and trans. R. H. Charles, 200); *History of the Patriarchs*, (PO 1.4, 495–496).

البطاركة)[١]، هناك أدلة أخرى أيضًا على أنهم واجهوا مقاومة قبطية محلية أولية في بعض المناطق (مثل سخا ودمياط فى الوجه البحرى، وأنصنا فى صعيد مصر)[٢]، ولا جدال فى أن الشقاق بين الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين أثر فى الطريقة التى فسر بها كثير من المسيحيين المصريين الحملات العسكرية التى كانت تعيد تشكيل المشهد السياسى: الكتاب القبط (بغض النظر عن موقفهم تجاه الوجود العربى الجديد) ينسبون مرارًا الانتصارات العربية فى المعركة إلى حكم الله على العقيدة الباطلة للإمبراطور البيزنطى والكنيسة الخلقيدونية[٣]. على كل حال، إلى أى مدى سهّل هذا الشقاق النجاح العسكرى العربى؟ سيبقى النقاش حول هذه النقطة مطروحًا، ربما أكثر ما يمكن أن يقال هو أن النزاع الطائفى بين المسيحين كان واحدًا من بين عوامل أخرى سلبية (منها تدنى مستوى الإستراتيجية العسكرية والاستخباراتية البيزنطية، وعدم كفاية الموارد البشرية، وعدم انتظام خطوط الإمداد، وقدر من "الإجهاد" بعد الحروب الفارسية) ساهمت فى تهيئة الظروف لغزو عربى سريع وناجز[٤]، وباختصار، كانت مواقف المسيحيين المصريين تجاه

---

(١) قام سانوتيوس (شنودة)، وفقًا لتاريخ البطاركة (PO 1.4, 495ff.)، بدور الوسيط بين البابا المنفى بنيامين والقائد المسلم عمرو، ثم بعد ذلك صحب العرب فى حملتهم على ليبيا، ويذكر حنا النقيوسى أيضًا أن زعماء حزبى الخضر والزرق "أرهقوا الرومان فى أيام المسلمين،" وأن بعض مواطنى الوجه البحرى "تمنوا أن ينضموا إلى المسلمين".

(John of Nikiu, *Chronicle* 118.3 and 119.1; trans. R. H. Charles, 187–188, 189)

(2) John of Nikiu, *Chronicle* 115 (trans. R. H. Charles, 183–184).

(3) John of Nikiu, *Chronicle* 121.2 (ed. and trans. R. H. Charles, 200); *History of the Patriarchs*, (PO 1.4, 492–493); Ps.-Athanasius, *Apocalypse* 9.1–8 (written before AD 744: ed. and trans. F. J. Martinez, *Early Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius* (Ph.D. thesis, Catholic University of America; Washington, DC, 1985), 523–529; cited by R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 282–285); cf. Michael the Syrian, *Chronicle* 11.3; trans. J.-B. Chabot, II, 412–413.

(٤) للاطلاع على مناقشة تفصيلية حول الأسباب الممكنة، انظر:

W. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 236–287.

العرب جد مختلفة ومختلطة، ويجب ألا يكون هذا القدر من الاستجابات المختلفة بين القبط غير الخلقيدونيين مصدر دهشة للمؤرخين الذين قد تعلموا أن يتوقعوا عدم تجانس فى المقاومة والتواطؤ الذى تمارسه الشعوب المستعمَرة.

وأخيرًا، كيف يمكن لنا أن نقيم قضية التغيير الاجتماعى والثقافى تحت هذا الحكم العربى الوليد؟ وكما ذكرت من قبل، معظم الباحثين الذين يدرسون هذه الفترة قد أبرزوا الانقطاعات التى نتجت عن مجيء العرب، وظهور الإسلام فى مصر (وفى الشرق الأوسط ككل)، والواقع سيكون من الحماقة أن ننكر حدوث تغيرات، فعلى مستوى الجغرافيا، كان للغزوات العربية أثر فى إزالة الحدود الداخلية وإعادة ترتيب الأحلاف السياسية، والنتيجة كانت زيادة حتمية فى "التفاعل الإنسانى عبر طرق اجتماعية وعرقية ودينية،" وكذلك زيادة فى "تداول الأفكار والمعلومات."[1] فيما يتعلق بالبابوية المصرية، أحدث تأسيس الحكم العربى انقلابًا فى أسلوب الاضطراب والتشريد الذى عانوه تحت الإدارات البيزنطية السابقة خلال القرن السابع، فخلال الأربعين سنة السابقة، كان الموقع الجغرافى للبابوات المصريين موضع مد وجزر وفقًا للتقلبات فى الحكم الإمبراطورى، البطريرك غير الخلقيدونى أنسطاسيوس (٦٠٧- ٦١٩م) أُجبر على ترك الإسكندرية تحت حكم الإمبراطور فوقاس (٦٠٢- ٦١٠م) وظل هناك خلال التسع السنوات الأولى، على الأقل، من حكم الإمبراطور هرقل. تمكن كل من البابا أندرونيقوس (٦١٩- ٦٢٦م) والبابا بنيامين من الإبقاء على مقرهم داخل المدينة خلال الإحدى عشر سنة لحكم الفرس (٦١٩- ٦٢٩م). ولكن أُجبر بنيامين ثانية على الخروج ثانية بعد استعادة البيزنطيين الحكم فى ٦٢٩م، ولن يتمكن بنيامين من العودة ثانية، واتخاذ الإسكندرية مقرًا، إلا بعد طرد العرب للحكومة البيزنطية.

---

(1) R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 11–12.

وحتى هذه اللحظة، وفى خضم مثل هذه التغيرات يمكن أن نـضع أيـدينا على خيوط هامة للاستمرارية فى تجربة الكنيسة القبطية وقادتها، لقد ورث العرب العالم وهو فى حالة تغير، وفى تأسيسهم لحكمهم دفعوا إلى الأمام اتجاهات ثقافية وسياسية كانت موجودة خلال الحكم البيزنطى، لقد أسهموا على وجه الخصوص فى التحول الجغرافى للقوى الذى كان جاريًا باتجاه شرق البحر المتوسط (الذى كان ممثلاً فى القسطنطينية وفارس، والآن الجزيرة العربية)، واشتركوا مع البيزنطيين فى نزعة جعل الحكم أكثر مركزية واستبدادًا، وعززوا الربط المستمر بين المصالح الدينية ومصالح الدولة، بالإضافة إلى ذلك، استعار العرب الكثير من بنية الإدارة البيزنطية، فأبقوا على الموظفين المصريين المدنيين فى مواقعهم، واستمروا فى استخدام اللغة اليونانية – على الأقل حتى عام ٧٠٠م – لغة رسمية فى السجلات المالية الحكومية، وصكوا عملات شديدة الشبه بعملات الأباطرة البيزنطين(١).

كيف يتسنى لنا – إذن – أن نصف المزج ما بين التغيير الاجتماعى والاستمرارية اللذين صاحبا وصول العرب، مع الأخذ فى الاعتبار التقييمات المختلفة، وأحيانًا المتناقضة للغزوات العربية التى تبناها الكتاب المسيحيون المصريون؟ أحد الحلول هو أن ننظر إلى تأسيس إدارة عربية جديدة فى مصر على أنه استبدال حكم استعمارى بآخر. حتى ولو أن الوجود العربى أحدث تحولاً فى الولاءات الاستعمارية، استمرت أنماط مألوفة من الرعاية الاقتصادية والدينية

---

(1) R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 12–17; A. N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, volume 2, 121.

حول نماذج لتقليد المسلمين للعملات البيزنطية، انظر:

W. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 209, Plate II.

الأساليب التى اتبعت لإظهار "التمييز فى أوائل الإسلام،" مثل استخدام اللغة العربية فى كل الوثائق الإدارية، وصك عملات غير مصورة، ظهرت فقط فى أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن.

(R. Hoyland, *op. cit.*, 16).

ماثلة تميز العلاقة بين العرب (كقوة مستعمِرة) والقبط، الذين وجدوا أنفسهم لا زالوا يمثلون دور الرعية المستعمَرة.

نستطيع أن نلاحظ كيف أُعيد تشكيل مثل هذه العلاقات الرعوية في حالة البابا بنيامين والظروف المحيطة بعودته من المنفى الداخلي، كانت عودة بنيامين (حوالى ٦٤٤-٦٤٥م)، وفقًا لكتاب تاريخ البطاركة، بعد اتفاقية أبرمت مع القائد العربى عمرو بن العاص بعد موت منافس بنيامين، كيروس (البطريرك الخلقيدونى)، وبعد أن أحكمت القوات العربية كامل قبضتها على مدينة الإسكندرية، منح عمرو بنيامين "الحماية والأمان" وحرية إدارة شئون الكنائس المصرية، وأعاد أيضًا لبنيامين الممتلكات التى كانت تسيطر عليها سابقًا البطريركية الخلقيدونية فى مصر، وفى مقابل ذلك طلب عمرو من بنيامين أن يصلى من أجل الجيوش العربية فى حملتهم القادمة على ليبيا[١]. بالطبع لم يكن توقع العرب للولاء والتحالف من جانب القبط محدودًا بالشفاعة الروحية؛ إذ فرضوا فى الحال ضريبة رأس خاصة (جزية)، كانت إلزامية على المواطنين غير المسلمين، لكى يتمكنوا من الحفاظ على وضعهم كـ "أشخاص محميين" (ذمى أو أهل الذمة)[٢].

---

(1) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 495–497.

(2)al-Baladhuri, *Kitabfutuh al-buldan* (*The Origins of the Islamic State*), trans. P. Hitti (New York: AMS Press, 1968), I.335–351; al-Maqrizi, *El-Mawâ'izwa'l-i'tibârfîdhikr el-khitatwa'l-âthâr* (*TopographicalDescription of Egypt*) 28, ed. G. Wiet, in *Mémoirespubliés par les members de la Mission archéologiquefrançaise*, volume 30 (Paris: Institutfrançaisd'archéologieorientale, 1911), 320–332.

حول الجزية ومفهوم الذمة، انظر:

Claude Cahen, "Dhimma," and "Djizya," *Encyclopedia of Islam*, Second edition (Leiden: E. J. Brill, 1954–), II.227–231, 559–562; and C. E. Bosworth, "The Concept of Dhimma in Early Islam," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Volume 1, edited by B. Braude and B. Lewis (London and New York: Holmes and Meier, 1982), 37–51.

للاطلاع على مسح بيبليوجرافى مفيد لهذه القضايا، انظر:

R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1991; repr. Cairo: AmericanUniversity in Cairo Press, 1992), 255–261.

كان للبابا بنيامين الحرية تحت حماية الرعاية العربية ليبدأ ترميم وإعادة بناء الكنائس التى صودرت أو أهملت تحت الحكم البيزنطى، كانت مشرعات البناء هذه إحدى وسائل البابوية المصرية التى حاولت بها صك هويتها التاريخية فى مشهد الثقافة المصرية تحت الإدارة العربية الجديدة، إذا نظرنا إلى المواءمة المعمارية، والرعاية الفنية، وإنتاج روايات تربط هذا النشاط بالماضى، سندرك أنها ممارسات مألوفة، وإستراتيجيات مطردة جددت من خلالها الكنيسة القبطية (غير الخلقيدونية) ادعاءاتها حول المجال المقدس المحلى.

أولاً: هناك تلميحات فى كتاب سير البطاركة بأن عودة بنيامين إلى مقره كانت مصحوبة بمعجزة اكتشاف وحماية رأس القديس مرقس، بعد احتراق الكنيسة التى كانت مكرسة على اسم مرقس الإنجيلى خلال المعركة التى اندلعت بين العرب والبيزنطيين فى الإسكندرية، فى تلك الرواية يدخل قبطان سفينة، يعمل مع النبيل القبطى غير الخلقيدونى سانوتيوس (=شنودة) إلى الكنيسة بعد أن نُهبت، ويحرر "رأس القديس مرقس" لاحقًا، يرى بنيامين نفسه رؤية فى حلم؛ حيث رجل "مرتديًا ثياب التلاميذ" ظهر له وطلب منه "هيئ لى مكانًا معك، لكى أقيم فيه فى هذا اليوم" وبعد هذه الرؤية مباشرة، "اكتُشفت" الرفات المقدسة، عندما ترفض سفينة القبطان أن تبحر قبل أن يبوح القبطان بسره، وفى خضم الاحتفالات التى تلت هذا الحدث يقدم سانوتيوس المال للبطريرك "لكى يعيد بناء كنيسة القديس مرقس" هذه الأحداث المذكورة - القصة الأصلية لإنقاذ رفات رأس القديس مرقس، واكتشافها الإعجازى - تؤدى دور عناصر سردية تبرز وتسلط الضوء على قصة عقد بنيامين مع عمرو وعودته إلى الإسكندرية(١).

---

(1) *History of the Patriarchs*; PO 1.4. 495. 498–500

(عُدلت الترجمة قليلاً) اتصالات بنيامين مع عمرو، وعودته إلى الإسكندرية. تظهر فى:
PO 1.4. 495–497

إذا كانت هذه القصة تعود إلى وقت بطريركية بنيامين (واعتقد احتمالية ذلك)، فمن المرجح أنها تمثل محاولة من قبل بنيامين، الذى ما لبث أن أُعيد إلى الإسكندرية، لكى يدعى ثانية ارتباطه بالتراث الرسولى للقديس مرقس عن طريق تكريم رفاته، يذكر تاريخ البطاركة بأنه وضع خططًا (وحصل على مصادر تمويل) لإعادة بناء كنيسة القديس مرقس، ولكن لا يشير على الإطلاق إلى أن هذا العمل قد اكتمل فى عهده، ربما يكون قد سعى أيضًا إلى تعظيم تبجيل رفات مرقس بالتزامن مع مشروعات بناء أخرى، مثل بناء وتكريس كنيسة جديدة بدير القديس مكاريوس بوادى النطرون (الإسقيط قديمًا)، كانت إحدى الكنائس الصغيرة **chapels** الملحقة بكنيسة القرن السابع بالأساس مكرسة على اسم القديس مرقس، وربما نُقلت إلى هذا الموقع رأس الإنجيلى بشكل مؤقت، وحُفظت هناك خلال هذه الفترة[١].

كانت رعاية بنيامين المعمارية لدير القديس مكاريوس وسيلة أخرى تمكنه من إعادة تقديم نفسه كوريث لماض رهبانى وبطريركى ثرى، خلد تكريسه لهيكل جديد فى الدير (لا زال هذا الهيكل حتى الآن على اسمه) فى عمل يحمل عنوان كتاب تكريس هيكل بنيامين، وصلتنا منه خمس مخطوطات مختلفة من مكتبة دير القديس مقاريوس، بالإضافة إلى ذكره فى كتاب تاريخ البطاركة[٢]، يعود تاريخ المخطوط الأقدم (باللغة القبطية) إلى القرن العاشر، ولكن الأدلة النصية الداخلية (وبخاصة الاستخدام الكثير للمصطلحات اليونانية، وكذلك تفاصيل اجتماعية وطبوغرافية معينة) ترجح أن النص الأصلى يعود إلى فترة أقدم، ربما جيل واحد بعد بنيامين، الكتاب نفسه يدعى بأنه اعتمد على شهادة بنيامين نفسه، التى سجلها

---

(1) GawdatGabra, *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture* (Cairo: AmericanUniversity in Cairo Press, 2002), 56–63, esp. 57–58.

(٢) حول دراسة نصية تفصيلية ونشرة للنص القبطى والعربى، انظر:

René-Georges Coquin, *Livre de la consecration du sanctuaire de Benjamin* (Bibliothèqued' étudescopte 13; Cairo: Institutfrançaisd' archéologieorientale du Caire, 1975); cf. *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 503–518).

ربيبه وخليفته، البابا أغاثون[١]، تحكى القصة أن بنيامين شاهد رؤية خاصة للقديس مكاريوس أثناء تكريسه الكنيسة، فبينما كان متأملاً وجوه "الناس والرهبان والكهنة" المحتشدين، شاهد شخص وجهه "يشع نورًا ساطعًا،" وبعد أن تعرف عليه، امتدحه بصفته "أب البطاركة والأساقفة" و"الأب الروحى لكل الرهبان."[٢] بعد انتهاء التكريس، أبلغ أخبار هذه الرؤية فى تعبيرات مشابهة "لقد رأيت أب البطاركة والأساقفة وكل معلمى الأمانة الأرثوذكسية حاضرًا بيننا اليوم."[٣] ربما يكون أكثر احتمالاً أن هذا الوصف لرؤية بنيامين، كان مستلهمًا بالفعل من الأعمال التصويرية التى تمت بالكنيسة، وهناك مخطوط قبطى آخر (محفوظ فى باريس) يقدم تفاصيل عن الديكور الداخلى لكنيسة القرن السابع، التى من المفترض أن بنيامين شاهد هذه الرؤية فيها، ووفقًا لهذا المخطوط، زينت حوائط الهيكل بصور للرهبان والبطاركة المصريين المشاهير، وظهر مكاريوس بشكل بارز فى واحدة من المشاهد الثنائية التى صُفت حول مكان الصلاة: أنطونيوس وبولا، باخوميوس ومكاريوس، مرقس وبطرس (البطريرك السكندرى والشهيد)، أثناسيوس وليباريوس (أحد بابوات روما فى القرن الرابع الذى عُزل من منصبه بسبب رفضه إدانة أثناسيوس)، كيرلس وديسقورس[٤]. تمثل هذه الشخصيات (باستثناء ليباريوس) الأعمدة الرئيسية للأبطال الكنسيين والرهبان المصريين - القديسون المبجلون الذين يظهرون بانتظام فى الأعمال التصويرية لكنائس الأديرة المصرية اللاحقة[٥].

---

(١) حول العوامل التى تدعم وجود مصدر أقدم للعمل، انظر: R.-G. Coquin, *Livre*, 43–49.

(2) *Book of the Consecration of the Sanctuary of Benjamin*, fol. 18v.; ed. R.-G. Coquin, *Livre*, 112 (Coptic and Arabic texts) and 113 (French translations).

(3) *Book of the Consecration of the Sanctuary of Benjamin*, fol. 26v.; ed. R.-G. Coquin, *Livre*, 138 (Coptic and Arabic texts) and 139 (French translations)

(4) W. E. Crum, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, Part three (New York: The Metropolitan Museum of Art, 1933), 33.

(٥) طونيوس، بولا، باخوميوس، مكاريوس، مرقس ، بطرس، أثناسيوس، وديسقورس (وربما بنيامين أيضًا) جميعهم يظهرون فى عمل تصويرى مشابه للرهبان والبطاركة المصريين بدير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر. انظر:

E. Bolman, *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea* (New Haven and London: Yale University Press and the American Research Century in Egypt, Inc., 2002).

كان رهبان دير القديس مكاريوس، الذين حفظوا تقليد هذا التكريس، فى ألفة حميمة مع هذا المنظر البصرى، وفى هذا السياق نتساءل: إذا كان تمثيل بنيامين وهو يكرس الكنيسة فى حضور مكاريوس الوجدانى - مع البطاركة والأساقفة والرهبان صحبته - كان فى حقيقة الأمر يهدف إلى إرسال رسالة إلى الرهبان المتلقين لهذا المشهد مفادها أن بنيامين لا يتصل فقط بالنسب الرسولى والاستشهادى (ممثلاً فى مرقس وبطرس السكندرى)[١]، ولكنه مرتبط أيضًا مع الرهبان المصريين (ممثلين فى أنطونيوس وبولا وباخوميوس ومكاريوس)، وكذلك إخلاصه لتراث التعليم الكريستولوجى الذى كان يعبر عن المقاومة غير الخلقيدونية (ممثل فى أثناسيوس وكيرلس وديسقورس)[٢].

إعادة التشكيل التخيلية هذه للطريقة التى "قرأ" بها الرهبان القدامى شخصية بنيامين فى كتاب التكريس - تُظهر كيف استمر البطاركة المصريون - على مشارف عصر جديد - فى القيام بدورهم كرموز حية للتقوى والممارسة المحلية، يمكن أخيرًا أن نرى فى شخص بنيامين كيف أن خطابات الرسولية، والاستشهاد، والرعاية الرهبانية، والمقاومة الكريستولوجية - التى شكلت بحيوية متدفقة التصورات الذاتية للكنيسة القبطية وقياداتها عبر القرون السالفة - ظلت نقاطًا حصينة للدفاع عن الهوية بالنسبة للقبط، وهم يكيفون أوضاعهم الجديدة مع الحكم العربى وظهور الإسلام.

---

(١) تضامن بنيامين مع الشهداء يبرز فى تاريخ البطاركة (PO 1.4, 502–503)؛ حيث يقال: إنه عند وفاته قد نال "إكليل النفى" وفى هذا السياق تتضح أهمية ظهور ثلاثة قديسين عند فراش موته، وصاحبوه إلى السماء، وهم أثناسيوس وساويرس الأنطاكى وثيؤدوسيوس السكندرى، وهم بطاركة يُحتفى بهم فى التقليد القبطى لتعرضهم للنفى فى سبيل إيمانهم.

(٢) يشدد بنيامين بقوة على معارضته للتعليم الخلقيدونى فى رسالته الفصحية السادسة عشرة، وذلك باستشهاده بالتعليم الكريستولوجى السابق عليه لكل من أثناسيوس وكيرلس وديسقورس على التوالى، ومن بين ثماني عشرة إشارة مرجعية كانت الإشارة إلى هؤلاء الثلاث الشخصيات إحدى عشرة مرة. للاطلاع على النص الحبشى والترجمة الألمانية لرسالة بنيامين الفصحية السادسة عشرة، انظر:
C. D. G. Müller, *Homilie*, 302–351; cf. G. Graf, "ZweidogmatischeFlorilegien der Kopten," *Orientalia Christiana Periodica*3 (1937), 68 (no. 30) and 394 (no. 208).

خاتمة

تأسيس البابوية المصرية

خلال الستة القرون والنصف الأوَل من الميلاد تشكلت الهوية الاجتماعية للكنيسة المصرية وقيادتها بواسطة مجموعة متنوعة من الممارسات المطردة، ولقد أوليت اهتمامى فى هذا الكتاب بأربع إستراتيجيات متكررة للتمثيل (التعبير عن النفس) كانت حاسمة فى تحديد البنية الثقافية للبابوية القبطية فى أواخر العصور القديمة: الرسولية، الاستشهاد، الرعاية الرهبانية، المقاومة اللاهوتية.

كانت هذه الخطابات بكل الوسائل محايدة أيدولوجيًا، وجميعها نشأت فى مواقف صراع ونزاع؛ حيث استخدمت هذه الخطابات فى المناورة حول مطالب السلطة المتنازع عليها، التى كانت تحيط بدور البابوية المصرية، فى القرنين الثانى والثالث، لعبت خطابات الرسولية والخلافة الرسولية الدور الرئيسى فى النزاعات الثقافية بين النماذج الفكرية والنماذج المؤسسية للسلطة، تسارعت خلال هذه النزاعات مساعى أساقفة الإسكندرية لوضع مؤسسة التعليم تحت إشرافهم، بعد ذلك وخلال القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، برزت خطابة التضامن مع الشهداء فى خضم المجادلات الدائرة حول كيفية التعامل مع مخاطر الاضطهاد، وكذلك المعضلات التى خلفتها قضية المسيحيين المرتدين (الجاحدين)، قام الأساقفة وزعماء كنسيون آخرون بتعريف أنفسهم على أنهم أصدقاء للشهداء، وكانوا يرمون من وراء ذلك الاستفادة من كارزما – السلطة الروحية – لأولئك الذين تكبدوا من أجل الإيمان، وإعادة توجيه هذه السلطة فى ممارساتهم لسياساتهم الكهنوتية الخاصة.

وتميز القرن الرابع وأوائل الخامس الميلادى ببروز نجم الجماعات الرهبانية في مصر، هذه الجماعات التى قدمت قاعدة قوية (وأحيانًا متقلبة جدًا) للدعم الشعبى لسلطة أسقفية الإسكندرية، قام بطاركة الإسكندرية فى خضم الجدل الفكرى المذهبى فى الداخل والخارج، مثل السكندروس وأثناسيوس وثاؤفيلوس وكيرلس - بتصوير أنفسهم على أنهم رعاة مميزون للرهبنة، وقدموا أشكالاً من المساعدات المادية للأديرة، فى محاولة لكسب ولاء الرهبان المصريين بعيدًا عن منافسيهم اللاهوتيين، وأخيرًا وخلال آخر قرنين للحكم البيزنطى فى مصر سيطرت روح المقاومة اللاهوتية على الكنيسة المصرية، كان البابوات المصريون فى هذه الفترة مجردين من السلطة السياسية، ومشردين بعيدًا عن مقارهم، ومن ثم أنتجوا كمًّا معقدًا من خطابة المقاومة، التى وضعت ردًّا على النماذج الاستعمارية للسيطرة الكنسية، وفى الغالب نُشرت على أنها معيار للفصل فى النزاعات الداخلية.

وبالرغم من أن إستراتيجيات التمثيل هذه صيغ كل منها فى خضم نزاعات معينة، فإن مواءمتها لأزمنة مختلفة وأوضاع اجتماعية مختلفة أتاحت لها أن تؤثر بعمق على طرق تصور القبط القدامى لأنفسهم ولقادتهم، وبوصفها "أحداثًا" مطردة صارت محفورة فى الذاكرة الثقافية المصرية وكانت قابلة بشكل كبير "للتكرار والتبدل وإعادة التفعيل"[1] مثال على ذلك: الطريقة التى استخدمها البابوات السكندرين فى إعادة تدوير (إنتاج) خطابات الخلافة الرسولية والاستشهاد، واستخدامها فى سياقات جديدة، فبينما كان مفهوم الرسولية يطبق بشكل أساسى للدلالة على النسب، فى الخلافات التى دارت رحاها فى القرنين الثانى والثالث حول السلطة الفكرية للمعلمين والامتيازات المؤسسية للأساقفة، يمكن استخدامه أيضًا فى أوائل القرن الرابع بواسطة البابا بطرس الأول السكندرى ليبرر تصرفاته

(1) Michel Foucault, "On the Archaeology of the Sciences: Response to the Epistemology Circle," in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, edited by J. D. Faubion (Essential Works of Foucault, volume 2; New York: The New Press, 1998), 308.

فى مواجهة الاضطهاد، ويُستخدم فى القرن الخامس بواسطة البابا تيموثاؤس إيليروس ("القط") ليدافع عن شرعية مقاومته اللاهوتية لمجمع خلقيدونية، خطابات الاستشهاد المتأخرة أثبتت هى الأخرى مرونة مماثلة، فبعد انتهاء عصر الاضطهاد الرومانى وظف الأسقف السكندرى أثناسيوس بوعى خطاب الاستشهاد كجزء من حملته الساعية إلى الفوز بالدعم الرهبانى لزعامته[1]، واستحضر خلفاؤه ثاؤفيلوس وكيرلس روح الاستشهاد لإثارة حمية النشاط المعادى للوثنية بين الرهبان، بعد ذلك وتحت ظلم البيزنطيين، وضع البطاركة المصريون المنفيون أنفسهم فى دور المتضامنين مع الشهداء، وأنتجت الكنيسة القبطية جيلاً جديدًا من أدب الاستشهاد.

المثال الأخير لهذه المواءمة هو الطريقة التى يمكن بها أن تُدمج - أو تتشابك، إذا شئت ذلك - إستراتيجيات التمثيل هذه فى أوضاع اجتماعية متمايزة، على سبيل المثال: ظاهرة النفى أو التشريد فى الأدبيات التاريخية واللاهوتية يمكن تقديمها فى وقت واحد على أنها موضع للتضامن مع معاناة الشهداء، ومجال لتجديد وتعميق روابط الرعاية الرهبانية، ومكان لإعادة الدفاع عن هذا التشريد كضرورة لازمة للمقاومة اللاهوتية التى يقوم بها المؤمنون.

وكما رأينا من قبل، هذه الإمكانية لتشابك الخطابات الثقافية أمر واقع أيضًا فى الأدب والطقس القبطى؛ حيث يُعرض البطاركة السكندريين بصريًا - ويُعاد تخيلهم طقسيًا - بصحبة الرسل والشهداء والرهبان. توضيح إضافى مدهش لذلك وُجد فى رسم جدارى من القرن الثالث عشر بدير رئيس الملائكة الملاك غبريال (دير الملاك) بالظهير الصحراوى لواحة الفيوم؛ حيث تتماثل صورة البطريرك

---

(١) فى كتاب حياة أنطونيوس يمجد أثناسيوس الراهب أنطونيوس بصفته "يستشهد كل يوم من أجل ضميره".
(*Life of Antony* 47.1; ed. G. J. M. Bartelink, SC 400, 262).
هذا التصوير للرهبان على أنهم شهداء فى اليوم الأخير يمكن فهمه على أنه جزء من رعاية أثناسيوس البلاغية للقضايا الرهبانية.

بطرس الأول بالفعل مع صورة بطرس الرسول (انظر لوحة رقم ١٠). فى حنية هيكل الكنيسة، هناك صورة موضع تساؤل، وهى لشخص يقف فى صف من اثنى عشر رسولاً، ويحمل درجًا من الكتاب المقدس مكتوبًا عليه بأحرف قبطية "رسالة بطرس" للوهلة الأولى سيبدو أن هذا تمثيلاً مألوفًا للقديس بطرس الرسول، ولكن ملابس الشخص تميزه عن بقية الرسل الآخرين المصورين فى الكنيسة: يرتدى بطرس عباءة أسقف وقلنصوة راهب، ومع هذه الصورة نقشان باللغة القبطية يعرفانه بأنه "بطرس الرسول" و"بطرس رئيس الأساقفة" فى هذه الصورة المرسومة أُعيد تصوير بطرس الأول السكندرى، البابا الشهيد المشهور، فى أدوار الراهب والأسقف والرسول[1]، مثل هذه الصورة تُظهر بشكل حى كيف كانت الصورة العامة للبابوات المصريين الأوائل، "تُصنع" من خلال تلاقى مبدع لخطابات ثقافية منتقاة، تقريبًا بنفس طريقة التصميم على قطعة قماش منسوجة بخيوط مختلفة الألوان[2].

(١) تصوير القديس مرقس والقديس أثناسيوس (بالأكثر احتمالاً) فى الناحيتين الشمالية والجنوبية لنفس الحنية يعزز تعددية تداعى المعانى لصورة بطرس. لتفاصيل حول هذه الأعمال التصويرية بدير الملاك (والمعروف أيضًا بدير النقلون) انظر:

WlodzimierzGodlewski, "Naqlun 1993–1996," in *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicherZeit*. Akten des 6.InternationalenKoptologenkongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996, Band 1: MateriellcKultur, Kunst und religiösesLeben, edited by S. Emmel, M. Krause, S. G. Richter, and S. Schaten (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.1; Wiesbaden: Reichert, 1999), 160–161; ibid., "Les peintures de l'église de l'archange Gabriel à Naqlun," *Bulletin de la Sociétéd'archéologiecopte* 39 (2000), 89–101; and GawdatGabra, *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, 69–71, and plates 5.3–7.

(٢) لصياغتها بمصطلحات نظرية أكثر، يمكن القول: إن الصورة العامة للبابوات المصريين كانت إنتاجًا تناصيًا تولد عن طريق "حبكة من رموز وصيغ ودلالات".

(Roland Barthes, "Theory of the Text," in *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, ed. R. Young (Boston: Routledge&Kegan Paul, 1981), 39.

للاطلاع على مقدمة مفيدة لنظريات التناص، انظر:

Graham Allen, *Intertextuality* (London: Routledge, 2000).

وفى النهاية أصبحت خطابات الرسولية والاستشهاد والرعاية الرهبانية والمقاومة اللاهوتية، شديدة الارتباط بالذاكرة المؤسسية للبابوية القبطية، وذلك من خلال تكرارها (وإعادة دمجها) فى الأدب والفن القبطى، يفصح إنتاج مثل هذه الخطابة – وطرق تفعيلها – بالكثير عن الكيفية التى كانت تتشكل بها، سلطة البابوية المصرية، ويُتنازع عليها، ويُعاد رسمها فى أواخر العصور القديمة.

الواقع، وكما سنرى فى المجلد التالى، ظلت هذه الخطابات علامات حية وثابتة للهوية الاجتماعية والدينية للكنيسة القبطية تحت الحكم الإسلامى.

الملاحق

الملحق الأول

قائمة بالبابوات المصريين حتى ظهور الإسلام

م	الاسم	الفترة
١.	مرقس	التواريخ غير معينة بدقة
٢.	إنيانوس	
٣.	إبيليوس	
٤.	كوردونوس	
٥.	بريموس	
٦.	يسطس	
٧.	أومانيوس	
٨.	مركيانوس	
٩.	كلاديانوس	
١٠.	أغريبنوس	
١١.	يوليانوس	
١٢.	ديمتريوس الأول	١٨٩- ٢٣١
١٣.	ياروكلاس	٢٣١- ٢٤٧
١٤.	ديونسيوس	٢٤٧- ٢٦٤
١٥.	مكسيموس	٢٦٤- ٢٨٢
١٦.	ثاونا	٢٨٢- ٣٠٠

١٧.	بطرس الأول	٣٠٠- ٣١١
١٨.	أرشيلاوس	٣١٢
١٩.	إلكسندروس الأول	٣١٢- ٣٢٨
٢٠.	أثناسيوس الأول	٣٢٨- ٣٧٣
٢١.	بطرس الثاني	٣٧٣- ٣٨٠
٢٢.	تيموثاؤس الأول	٣٨٠- ٣٨٥
٢٣.	ثاؤفيلوس	٣٨٥- ٤١٢
٢٤.	كيرلس الأول	٤١٢- ٤٤٤
٢٥.	ديسقورس الأول	٤٤٤- ٤٥٤
٢٦.	تيموثاؤس الثاني إيليروس "القط"	٤٥٧- ٤٧٧
٢٧.	بطرس الثالث منغوس	٤٧٧- ٤٩٠
٢٨.	أثناسيوس الثاني	٤٩٠- ٤٩٦
٢٩.	يوحنا الأول	٤٩٦- ٥٠٥
٣٠.	يوحنا الثاني	٥٠٥- ٥١٦
٣١.	ديسقورس الثاني	٥١٦- ٥١٧
٣٢.	تيموثاؤس الثالث	٥١٧- ٥٣٥
٣٣.	ثيؤدوسيوس الأول	٥٣٦- ٥٦٦
٣٤.	بطرس الرابع	٥٧٦- ٥٧٧
٣٥.	دميان (داميانوس)	٥٧٨- ٦٠٧
٣٦.	أنسطاسيوس	٦٠٧-٦١٩
٣٧.	أندرونيقوس	٦١٩-٦٢٦
٣٨.	بنيامين	٦٢٦- ٦٦٥

الملحق الثانى

انتخاب بطاركة الإسكندرية فى الكنيسة الأولى

اشتهرت الكنيسة فى الإسكندرية فى العصور القديمة بطريقتها المميزة فى انتخاب الأساقفة، وأكد عدد من المصادر القديمة والوسيطة حقيقة أن انتخاب وتكريس بطريرك الإسكندرية، على الأقل خلال أول قرنين ونصف، كان فى يد مجموعة من الكهنة[1].

وتعطينا المصادر القديمة والوسيطة روايات متناقضة حول الوقت الذى ربما تكون قد غيرت فيه كنيسة الإسكندرية سياستها، وبدأت فى تطبيق الطريقة الحالية لتكريس البطريرك بواسطة مجمع الأساقفة، وربما تكون فترات ياروكلاس (٢٣١- ٢٤٧) وديونسيوس (٢٤٧- ٢٦٤) قد لعبت دورًا محوريًا فى هذه العملية، ويذكر أحد آباء الكنيسة جيروم (٣٤٧- ٤١٩/٤٢٠م تقريبًا) فى إحدى رسائله - أنه قد جرت العادة فى كنيسة الإسكندرية بأن تقوم مجموعة من الكهنة بانتخاب أسقف جديد من بين طبقتهم، واستمر هذا التقليد حتى وقت ياروكلاس وديونسيوس، ويؤكد أيضًا ساويرس الأنطاكى (حوالى ٤٦٥-٥٣٨م) الذى قضى معظم سنوات عمره الأخيرة لاهوتيًا منفيًا فى مصر - الدور الذى لعبه الكهنة مبكرًا فى انتخاب البطريرك: "اعتيد فى الأيام الخالية أن يُعين الأسقف من المدينة المعروفة بإيمانها

---

(١) نُشرت عدة مقالات فى هذا الشأن فى أوائل القرن العشرين؛ انظر (حسب الترتيب الزمنى):
E. W. Brooks, "The Ordination of the Early Bishops of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 2 (1901), 612–613; Charles Gore, "On the Ordination of the Early Bishops of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 3 (1902), 278–282; W. Telfer, "Episcopal Succession in Egypt," *Journal of Ecclesiastical History* 3 (1952), 1–13; and Eric Waldram Kemp, "Bishops and Presbyters at Alexandria," *Journal of Ecclesiastical History* 6 (1955), 125–142.

الأرثوذكسى، مدينة الإسكندرية من قبل الكهنة، ولكن فى الأيـــام المتــأخرة ووفقــا للقانون الذى ساد فى كل مكان بأن التعيين الرسمى لأسقفهم صار فى يد الأساقفة"(١)، ولكن لا يعطينا ساويرس أى إشارة إلى وقت تغيير هذه السياسة.

بعض المصادر الأخرى تقترح أن اختيار الكهنة لبطريرك الإسكندرية قـد استمر حتى أوائل القرن الرابع(٢)، على أنه من المؤكد أن هذا التقليد قد توقف عند وقت انتخاب أثناسيوس الأول فى عام ٣٢٨م(٣). وللأسف لا تمكننا طبيعة المصادر من الإجابة القاطعة على السؤال الخاص بمتى توقف تدخل الكهنـــة فـــى انتخـــاب البطريرك السكندرى؟

---

(1) Severus of Antioch, *Letter from Alexandria to a Monophysite Congregation in Emesa*; ed. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus* (London: Text and Translation Society Publications, 1902), I.237–238 (Syriac text); II.213 (English translation); trans. C. Gore, "On the Ordination of the Early Bishops of Alexandria," 612.

(٢) وفقا لمؤرخ العصور الوسطى أوطيخا (سعيد بن بطريق) كان انتخاب البطريرك فى أيدى مجمع مــن اثنى عشر كاهنا حتى زمن البابا ألكسندروس الأول، الذى تولى منذ ٣١٢ وحتى ٣٢٦م.

(*Annales*; PG 111.982; excerpt translated by E. W. Kemp, "Bishops and Presbyters at Alexandria," 137–138).

ويقدم الكاتب إمبروسيوس أواخر القرن الرابع دليلاً على أن الكهنة المصريين استمروا فى لعــب دور فى الموافقة على المرشحين لمنصب الأسقف إذا لم يكن هناك أساقفة حاضرون، وألمــح إلـــى تعــديل حديث فيما يتعلق بهذا التقليد:

Ambrosiaster, *Commentary on Ephesians* 4.11–12; ed. A. Souter, *A Study of Ambrosiaster* (Texts and Studies 7.4; Cambridge: Cambridge University Press, 1905; repr. Nendeln: Kraus Reprint, 1967), 175–176.

(3) Athanasius, Second *Apology* 6; ed. H.G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, vol. 2.1, 91–93.

حيث يدافع أثناسيوس عن اتهامه بأنه قد رُسم سرًا بواسطة ستة أو سبعة أساقفة من مناصريه، ويؤكـد كل من اتهام أريوس ودفاع أثناسيوس بوضوح أن انتخاب البطريرك يستلزم مشاركة الأساقفة، والقضية كانت حول ما إذا كان انتخاب أثناسيوس تم خفية أم لا، وفى مكان آخر ينجو أثناســيوس مـــن اتهـــام مناوئيه الأريوسيين بأنه كان قد رسم بواسطة أسقفين اثنين فقط.

(Philostorgius, HE 2.11; ed. J. Bidez (with revisions by F. Winkelmann), GCS (Berlin: Akademie-Verlag, 1981), 22–24).

ومرة ثانية يتعلق الأمر بعدد الأساقفة وليس مشاركتهم.

ومن السهل أن نفهم سبب هذا التقليد المبكر للانتخــاب، فخــلال القــرنين الأولين للكنيسة فى مصر لم يكن هناك ببساطة أى أساقفة آخرين متــاحين للقيــام بهذه المهمة(١)، والحقيقة أن البابا ديمتريوس ربما كان أول من رسم أساقفة آخرين؛ ليخدموا الأسقفيات المصرية خارج الإسكندرية، ويدعى مؤرخ العصور الوســطى أوطيخا (سعيد بن بطريق) أنه لم يكن هنــاك أى أساقفــة آخــرين فى مصر، قبل عصر ديمتريوس فى نهاية القرن الثانى، ووفقًا لأوطيخا حاول ديمتريوس تــدارك هذا الوضع برسامته ثلاثة أساقفة جدد؛ ويقال: إن خلفيته يــاروكلاس قــد رســم عشرين أسقفًا آخرين.

وينظر غالبًا إلى أوطيخا بأنه مؤرخ لا يُعتمد عليه ("متخبط وغيــر كــفء" حسب تعبير أحد الكتاب)(٢)؛ على أنه فى هذه النقطة بالذات قد لاقى بعض التأييــد من باحثين محدثين(٣)، إذا كان ديمتريوس حقيقة أول من رسم أســاقفة مــصريين، سيقدم ذلك على الأقل تفسيرًا لما أقدمت عليه الكنيسة فى السابق من تفويض لجنــة من الكهنة لانتخاب البطريرك، إضافة إلى ذلك، فإن وجود طبقة جديدة من الأساقفة الذين سيموا بواسطة ديمتريوس وياروكلاس تعطى مؤشرًا لامتلاك الكنيسة، بدايــة من أوائل القرن الثالث، فرصة إصلاح تقليد انتخاب البطاركة، علــى كــل حــال، عندما حدث التغير الفعلى لهذه السياسة، ظل انتخاب البطريرك الجديــد بواســطة مجمع الأساقفة ممارسة قانونية حتى وقتنا هذا(٤).

---

(١) يدعى كتاب تاريخ البطاركة بأنه كان هناك أساقفة آخرون فى مصر فى وقت مبكر جدًا أثناء بطريركية إيبليوس، البطريرك الثالث.
(ed. Evetts, PO 1.2, 149–150)، ولكن واضح أن هذه الرواية قد عفى عليها الزمن.
(C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 91).

(2) Eutychius (Sa'idIbnBatriq), *Annales* (PG 111.982: trans. E. W. Kemp, "Bishops and Presbyters at Alexandria," 137–138).

(3) E. W. Kemp, "Bishops and Presbyters at Alexandria," 138; C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 91–92.

(٤) حول تاريخ انتخاب البابوات المصريين، انظر أيضًا:
MounirShoucri, "Patriarchal Election," *Coptic Encyclopedia* 6.1911–1912; and Saad Michael Saad and Nardine Miranda Saad, "Electing Coptic Patriarchs: A Diversity of Traditions," *Bulletin of Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society* 6 (2001), 20-32.

الملحق الثالث

بطريركية الإسكندرية غير الخلقيدونية (٤٧٧ – ٥٧٧م)

المؤسسة الخلقيدونية في مصر (أعيد تأسيسها تحت حكم الإمبراطور يوستينيانوس في عام ٥٣٨م)	بطريركية الإسكندرية غير الخلقيدونية (٤٧٧- ٥٧٧)	نفوذ بطريركية أنطاكية غير الخلقيدونية	جماعات منشقة غير خلقيدونية في مصر	فرق لاهوتية أخرى في مصر
	بطرس الثالث (٤٧٧-٤٩٠)			
	أثناسيوس الثاني ٤٩٠-٤٩٦)		المنشقون، المعروفون باسم عديمي الرأس (حوالي ٤٨٢- أوائل القرن السابع	
	يوحنا الأول (٤٩٦-٥٠٥)			
		لاجئون غير خلقيدونيين من إنطاكية وآسيا الصغرى		
	يوحنا الثاني (٥٠٥-٥١٦)	ساويرس الأنطاكي نفي إلى مصر (٥١٨-٥٣٨)	يوليانوس الهاليكارنيسي نفي إلى مصر (٥١٨-؟) يوليانيين	
	ديسقورس الثاني (٥١٦-٥١٧)			
بولس النيسي (٥٣٨-٥٤٠)	تيموثاوس الثالث (٥١٧-٥٣٥)		قيانوس (٥٣٥)	ثيومستيوس والغيتيين (حوالي ٥٣٧- أوائل القرن السابع
			قيانوسيين	
زويلوس (٥٤١-٥٥١)	ثيودوسيوس الأول (٥٣٦-٥٦٦)		البيديوس (٥٦٥- ؟)	
		بولس الأنطاكي (٥٦٤ - ٥٧٧)	دوروثيوس (٥٦٥- بعد ٥٨٠) بطريرك قيانوسي غير خلقيدوني ومنافس لبطرس الرابع وبولس الأنطاكي	يوحنا فيلبونوس وجماعة المثلثين (حوالي ٥٦٧- أوائل القرن السابع)
يوحنا (٥٧٠-٥٨١) بطريرك الإسكندرية الخلقيدوني ومنافس بطرس الرابع	١٠ سنوات خلو الكرسي	ثيودور (٥٧٥- بعد ٥٨٧) بطريرك غير خلقيدوني أقره بولس الأنطاكي ومنافس لبطرس الرابع		
	بطرس الرابع (٥٧٦-٥٧٧)			

دليل الخريطة

الخطوط الرأسية: خطوط الخلافة البطريركية.

الخطوط المائلة: خطوط التحالفات والرعاية الكنسية.

الكلمات بالخط العريض: غير الخلقيدونيين الفارين من أنطاكية وآسيا الصغرى، ونفوا إلى مصر فى ٥١٨م.

الكلمات بالخط المائل: المتنازعون على بطريركية الإسكندرية ، ٥٧٥- ٥٨٠.

كانت المائة العام الممتدة من ٤٧٧ إلى ٥٧٧م فترة شقاقات اجتماعية ولاهوتية، وكان النزاع على أشده حول سلطة بطاركة الإسكندرية غير الخلقيدونيين لأجيال متعاقبة، ولم يكن هذا النزاع مع منافسيهم الخلقيدونيين فقط، ولكن مع تشكيلة مذهلة من الأحزاب غير الخلقيدونية داخل الكنيسة المصرية- منشقين اعتقدوا بأنهم مخلصون لفكر كيرلس (٤١٢-٤٤٤م) اللاهوتى، ولتراث المقاومة التى مثلها ديسقورس (٤٤٤-٤٦٥م)، وأسهم عاملان آخران فى تعقيد السياسات الكنسية لمصر خلال تلك الفترة، وهما بالتحديد: التغير فى طرق الرعاية الإمبراطورية، وسلسلة من الانشقاقات وإعادة المصالحة مع قادة كنيسة أنطاكية غير الخلقيدونيين.

هذا الخريطة صُممت لتصور بشكل مرئى الشبكات المعقدة للتنازع والتحالف خلال هذه الفترة من تاريخ الكنيسة المصرية.

المصادر والمراجع

أولاً: مصادر اللوحات

قائمة الأشكال ومصادرها

١- قطعة من العاج تصور القديس مرقس مع خمسة وثلاثين من خلفائه بطاركة الإسكندرية، أوائل القرن السابع الميلادى، متحف اللوفر بباريس. أثر رقم **OA3317**. تصوير: **G. Berizzi**. تم نسخ الصورة بإذن من رابطة المتاحف الوطنية/ الموارد الفنية، نيو يورك.

Bibliography: W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühenMittelalters, 3. Auflage (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1976), 96–97, no. 144; K. Weitzmann, Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art (New York: Metropolitan Museum of Art, 1979), 544–546, no. 489; C. Haas, Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997), 200–201, figs. 21a–b, and 247

٢-خمس قطع من العاج تصور مشاهد من حياة القديس مرقس، القرن الثامن الميلادى، متحف **Sforzesco Castello**، ميلانو، إيطاليا. تم نسخ الصورة بإذن من الجمعية الأهلية للفنون التطبيقية، **Sforzesco Castello**، ميلانو.

أ- مرقس يعظ بالإسكندرية.

ب- مرقس يشفى إنيانوس.

ج- مرقس يعمد إنيانوس (وآخرين).

د- مرقس يضع يده على إنيانوس (رسامة إنيانوس كخليفة له).

هـ- مشهد غير مكتمل لمرقس يسير حاملاً كتابًا.

Bibliography: K. Weitzmann, "The Ivories of the So-called Grado Chair," Dumbarton Oaks Papers 26 (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1972), nos. 7–11. See also W. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike, 139–140, nos. 237–241.

٣- رسم جدارى للقديس أثناسيوس السكندرى، القرن الثالث عشر الميلادى، دير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر، مصر. تصوير Patrick Godeau، ٢٠٠٢م، مشروع تطوير الآثار القديمة بمركز الأبحاث الأمريكى بالقاهرة.

Bibliography: E. S. Bolman, ed., Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea (New Haven: Yale University and the American Research Center in Egypt, 2002), 94, fig. 6.8.

٤- رسم جدارى للقديس أثناسيوس السكندرى، القرن العاشر الميلادى، أم البريجات، الفيوم، مصر. تم نسخ الصورة بإذن من جمعية الكشوف (الأثرية) المصرية.

Bibliography: C. C. Walters, "Christian Paintings from Tebtunis," Journal of Egyptian Archaeology 75 (1989), pl. XVII.

٥-رسوم بإحدى المخطوطات تصور ثاوفيلوس السكندرى، (بردية من أوائل القرن الخامس الميلادى) - مجموعة W. Goleniscev، بيترسبرج، روسيا (لوحات ثلاثية الألوان بواسطة Max Jaffe، فينا). نسخت الصورة من: .Bauer and Strzygowski, pl. VI (recto and verso)

أ- ثاوفيلوس ممسكًا بالكتاب المقدس، واقفًا أسفل رفات سلفه تيموثاوس (اللوحة رقم ٦، وجه).

ب- ثاوفيلوس ممسكًا بالكتاب المقدس واقفًا عند قاعدة تمثال مكسورة للإله المصرى سيرابيس (اللوحة رقم ٦، ظهر).

Bibliography: A. Bauer and J. Strzygowski, Einealexandrinische Weltchronik: Text und Miniatureneinesgriechischen Papyrus des Sammlung W. Goleniscev (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd 51, Abh. 2; Wien: Alfred Hölder, 1905), pl. VI (recto and verso); C. Haas, Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997), 180, fig. 17.

٦- رسم جدارى لديسقورس السكندرى (وهو مرتـد قلنـصوة رهبانيـة)، القرن الثالث عشر الميلادى، دير السريان بـوادى النطـرون، مـصر، نسخت الصورة بإذن من Karl Innemee

Bibliography: K. Innemée, "The Iconographical Program of Paintings in the Church of al-`Adra in Deir al-Sourian: Some Preliminary Observations," in M. Krause and S. Schaten, eds., THEMELIA: Spätantike und koptologischeStudien Peter Grossmann zum 65. Geburtstag (Wiesbaden: Reichert Verlag, 1998), 153, fig. 6.

٧- رسم جدارى لديسقورس السكندرى (علـى اليمـين، وعلـى اليـسار البطريرك غير الخلقيدونى، ساويرس الأنطاكى)، القرن الثالـث عـشر الميلادى، دير القديس أنطونيوس بـالبحر الأحمـر، مـصر. تـصوير Patrick Godeau ، ٢٠٠٢م، مشروع تطوير الآثار القديمـة بمركـز الأبحاث الأمريكى بالقاهرة .

Bibliography: E. S. Bolman, ed., Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of the St. Antony at the Red Sea (New Haven: Yale University Press, 2002), 112, fig. 7.14.

٨- رسم جدارى للبابا دميان (؟)، القرن الثامن الميلادى، كنيسة القديسة مريم، دير السريان بوادى النطرون، مصر. نسخت الصورة بإذن من Innemee Karel

Bibliography: K. C. Innemée and L. Van Rompay, "Deir al-Surian (Egypt): New Discoveries of 2001–2002," Hugoye: Journal of Syriac Studies 5.2 (July 2002), 1.3, fig. 3 (on the web at http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/HV5N2InnemeeVanRompay.html.

٩- نقش قبطى لرسالة مجمعية للبابا دميان (٥٧٨م). أواخر القرن السادس أو أوائل القرن السابع الميلادى. دير أبيفانوس (أبو فانا) بالأقصر. نسخت الصورة من Crum and Evelyn White, Tafel XV

Bibliography: W. E. Crum and H. G. Evelyn White, eds., The Monastery of Epiphanius at Thebes, Part 2 (New York: Metropolitan Museum of Art, 1926), 148–152, 331–337 (Inscription A), Tafel XV

١٠- رسم جدارى للبابا بطرس الأول السكندرى (على اليمين، ومعه القديس أندراوس الرسول على اليسار)؛ حيث تتماثل صورة بطرس رئيس الأساقفة، مع صورة القديس بطرس الرسول؛ (١٠٢٥-١٠٣٠م) دير الملاك غبريال بالفيوم، نسخ الرسم بإذن من Godlewski Wlodzimierz

Bibliography: W. Godlewski, "Naqlun 1993–1996," in Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicherZeit. Akten des 6.Internationalen Koptologen kongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996, Band 1: MaterielleKultur, Kunst und religiösesLeben, edited by S. Emmel, M. Krause, S. G. Richter, and S. Schaten (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.1; Wiesbaden: Reichert, 1999), 157–162; W. Godlewski, "Les peintures de l'église de l'archange Gabriel à Naqlun," Bulletin de la Sociétéd'archéologiecopte 39 (2000), 89–101, esp. 92–93 and fig. 2

Works Cited

Primary Sources and Collections

Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO). Volume 1.1.1–8. Concilium Universale Ephesenum. Acta Graeca. Indices. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1927–1930.

Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO). Volume 1.2. Concilium Universale Ephesenum. Collectio Veronensis. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1925–1926.

Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO). Volume 1.3–4. Concilium Universale Ephesenum. Collectionis Casinensis. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1927–1930.

Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO). Volume 1.5. Concilium Universale Ephesenum. Collectio Palatina, et al. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1927–1930.

Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO). Volume 2.1.1–3. Concilium Universale Chalcedonense. Epistularum Collectiones. Epistularum Collectio B. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1933–1935.

Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO). Volume 2.2. Concilium Universale Chalcedonense. Versiones Particulares, Pars Prior. Collectio Novariensis de Re Eutychis. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1932.

Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO). Volume 2.3.1–3. Concilium Universale Chalcedonense. Epistularum ante Gesta Collectio. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1935–1937.

Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO). Volume 2.4. Concilium Universale Chalcedonense. Leonis Papae I Epistularum

Collectiones. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1932.

Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO). Volume 2.5. Concilium Universale Chalcedonense. Collectio Sangermanensis. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1936.

Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO). Volume 2.6. Concilium Universale Chalcedonense. Prosopographia et Topographia. Indices. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1938.

Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO). Volume 3. Collectio Sabbaitica. Contra Acephalos et Origeniastas Destinata. Insunt Acta Synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymintanae A. 536. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1940.

Acta Conciliorum Oecumenicorum, Second Series (= ACO²). Volume 1. Concilium Lateranense a. 649 celebratum. Edited by R. Riedinger. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

Acta Conciliorum Oecumenicorum, Second Series (= ACO²). Volume 2. Parts 1–3. Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Edited by R. Riedinger. Berlin: Walter de Gruyter, 1990–1995.

Acts of Mark (Coptic). Edited by P. Hubai, in "The Legend of St. Mark: Coptic Fragments." In *Studia Aegyptica XII*, 165–234. Studia in Honorem L. Fóti; Budapest: Chaire d'Égyptologie, l'Université Eötvös Loránd de Budapest, 1989.

Acts of Mark (Greek). PG 115:164–169. *Acta Sanctorum*. Revised edition. Volume 12 (April 3), XXXVIII–XL. Paris: Palmé, 1863–1940. Translated by A.D. Callahan, in "The Acts of Saint Mark: An Introduction and Translation," *Coptic Church Review* 14 (1993), 3–10.

Alexander of Alexandria, *Deposition of Arius and his Followers*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 6 (no. 4a).

Alexander of Alexandria, *Encomium on Saint Peter*. Edited by H. Hyvernat, in *Les actes des martyrs de l'Égypte*, 247–262. Hildesheim and New York: Georg Olms Verlag, 1977. Translated by T. Vivian, in *St. Peter of Alexandria: Bishop and Martyr*, 78–84. Philadelphia: Fortress, 1988.

Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Thessalonica*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 19–29 (no. 14). Translated by W. Rusch, in *The Trinitarian Controversy*, 33–44.

Alexander of Alexandria, *Letter to Bishops*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 29–31 (no. 15).

Alexander of Alexandria, *Letter to Sylvester of Rome* (fragment). Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 31 (no. 16).

Ambrosiaster, *Commentary on Ephesians*. Edited by A. Souter, in *A Study of Ambrosiaster*. Texts and Studies 7.4. Cambridge: Cambridge University Press, 1905. Repr. Nendeln: Kraus Reprint, 1967.

Anastasius Bibliothecarius, *Acta Sincera Sancti Petri*. PG 18.451–466. ANF 6.261–268.

Anastasius of Sinai, *Viae dux* (= *Hodegos*). Edited by K.-H. Uthemann. Corpus Christianorum Series Graeca 8. Turnout: Brepols, 1981. Also PG 89.35–310.

Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Edited by R.H. Charles. 2 volumes. Oxford: Clarendon Press, 1913.

Apophthegmata Patrum (Greek alphabetical version). PG 65.72–440. Translated by Benedicta Ward, in *The Desert Christian: Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetic Collection*. New York: Macmillan, 1975.

Arius, *Letter to Alexander of Alexandria*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 12–13 (no. 6). Translated by W. Rusch, in *The Trinitarian Controversy*, 31–32.

Arius, *Letter to Eusebius of Nicomedia*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 1–3 (no. 1). Translated by W. Rusch, in *The Trinitarian Controversy*, 29–30.

Asterius, *Fragments*. Edited by G. Bardy, in *Recherches sur Lucien d'Antioche et son École*, 339–354. Paris: Beauchesne, 1936.

Athanasius of Alexandria, *Against the Arians*. PG 26.12–468.

Athanasius of Alexandria, *De synodis*. Edited by H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 2.1, 231–278.

Athanasius of Alexandria, *Festal Letters*. Edited by F. Larsow, in *Die* Fest-Briefe *des heiligen Athanasius, Bischofs von Alexandrien. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert*. Leipzig: F.C.W. Vogel, 1852.

Athanasius of Alexandria, *Festal Letters*. Edited by L. Th. Lefort, in *Lettres festales et pastorals èn copte*. 2 volumes. CSCO 150–151. Louvain: L. Durbecq, 1955. Translated by A. Robertson, in NPNF, Second series, Volume 4, 500–553.

Athanasius of Alexandria, First *Letter to Virgins*. Edited by L. Th. Lefort, in *S. Athanase: Lettres festales et pastorals en copte*, 73–99. Louvain: L. Durbecq, 1955. Translated by D. Brakke, in *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 274–291.

Athanasius of Alexandria, *History of the Arians.* Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius Werke*, volume 2.1, 183–230. Berlin: De Gruyter, 1940.

Athanasius of Alexandria, *Letter to Amun.* PG 26.1169–1176 (Greek text). NPNF, series 2, vol. 4, 556–557 (English translation).

Athanasius of Alexandria, *Letter to Dracontius.* PG 25.523–534. NPNF, series 2, vol. 4, 557–560 (English translation).

Athanasius of Alexandria, *Life of Antony.* Edited by G.J.M. Bartelink, in SC 400. Paris: Cerf, 1994. Also PG 26.835–976. Translated by R.C. Gregg, in *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus.* New York: Paulist Press, 1980.

Athanasius of Alexandria, *On Virginity.* Armenian text edited and translated by R. Casey, in "Der dem Athanasius zugeschriebene Traktat PERI PARTHENIAS," *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* 33 (1935), 1026–1045. Syriac text edited by J. Lebon, in "Athanasiana Syriaca I: Un LOGOS PERI PARTHENIAS attribué à saint Athanase d'Alexandrie," *Muséon* 40 (1927), 205–248; translated by D. Brakke, in *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 303–309.

Athanasius of Alexandria, Second *Apology.* Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius Werke*, Volume 2.1, 87–168. Berlin: De Gruyter, 1940. Also PG 25.247–410.

Athanasius of Alexandria, Second *Letter to Monks.* PG 26.1185–1188. Translated by A. Robertson, in NPNF, second series, vol. 4, 564 (Letter LIII).

Athanasius of Alexandria, *Werke.* Edited by H.-G. Opitz. 3 volumes. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1934–1940.

Augustine of Hippo, *Confessions.* Edited by M. Skutella, H. Jürgens, and W. Schaub, in *S. Aureli Augustini Confessionum libri XIII.* Stuttgart: B. G. Teubner, 1969. Translated by R.S. Pine-Coffin. London and New York: Penguin, 1961.

al-Baladhuri, *Kitab futuh al-buldan* (*The Origins of the Islamic State*). 2 volumes. Translated by P. Hitti. New York: AMS Press, 1968.

Barhebraeus, *Chronicle.* Edited by J.-B. Abbeloos and Th. J. Lamy. 3 volumes. Paris: Maisonneuve, 1872–1877.

2 *Baruch.* Edited and translated by R.H. Charles, in *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Volume 2, 470–526. Oxford: Clarendon Press, 1913.

Benjamin of Alexandria, *Sixteenth Festal Letter.* Edited and translated by C.D.G. Müller, in *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und*

weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien, 302–351. Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag, 1968.

Besa, *Life of Shenoute*. Edited by J. Leipoldt and W.E. Crum, in *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, CSCO 41. Scriptores Coptici, Series Secunda, Tomus II. Paris: Typographeo reipublicae, 1906. Translated by David N. Bell. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1983.

Canons of the First Council of Constantinople (A.D. 381). Translated by H. Percival, in NPNF, Second series, Volume 14, 172–186.

Chronicle of 846. Edited by E.W. Brooks and J.-B. Chabot. CSCO 3, 157–242 (Syriac text). CSCO 4, 121–182 (Latin translation). Scriptores Syri 3, 4. Paris: Typographeo reipublicae, 1903.

Chronicle of 1234. Edited by J.-B. Chabot. 2 volumes. CSCO 81–82, Scriptores Syri 36–37. Paris: Typographeo reipublicae, 1916–1920. Repr. Louvain: L. Durbecq, 1953.

Clement of Alexandria, *Stromata*. Edited by O. Stählin, L. Früchtel, and U. Treu, in *Clemens Alexandrinus*, Volumes 2 and 3. Fourth edition. GCS. Berlin: Akademie-Verlag, 1985. Translated by W. Wilson, in ANF 2.299–567.

Codex Vaticanus gr. 1431: Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. Edited by E. Schwartz. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften philosophisch-philologisch und historische Klasse, Vol. 32. Abhandlung 6. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1927.

Codex Veronensis LX. Edited by C.H. Turner, in *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*. 2 volumes. Oxford: Clarendon Press, 1899–1939.

Consecration of the Sanctuary of Benjamin. Edited by R.G. Coquin. Bibliothèque d'études coptes 13. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1975.

Constantine, *Letter to Alexander and Arius*, preserved in Eusebius, *Life of Constantine* 2.64. Edited by H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 32–35 (no. 17).

Constantine, *Letter to Arius and his Companions*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 69–75 (no. 34).

Cyprian of Carthage, *On the Lapsed*. Edited by W. Hartel, in CSEL 3, 1 (1868), 235–264. Translated by M. Bévenot, in Ancient Christian Writers 25. Westminster, MD: Newman Press, 1957.

Cyril of Alexandria, *Against Julian*. Edited by P. Burguière and P. Evieux. *Contre Julien*, volume 1. SC 322 (books 1–2). Paris: Cerf,

1985. PG 76.613–1064 (books 3–10). Excerpts of this work have been translated into English by N. Russell, in *Cyril of Alexandria*, 190–203.

Cyril of Alexandria, *Against Nestorius*. Edited by E. Schwartz, in ACO 1.1.6, 13–106. Excerpts translated by N. Russell, in *Cyril of Alexandria*, 130–174.

Cyril of Alexandria, *Answers to Tiberias*. Syriac text edited by R.Y. Ebied and L.R. Wickham, in "The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberias the Deacon," *Le Muséon* 83 (1970), 433–482.

Cyril of Alexandria, *Homiliae Diversae*. PG 77.981–1116.

Cyril of Alexandria, *Letter to Acacius of Beroea* (*Ep.* 33). Edited by E. Schwartz, in ACO 1.1.7, 147–156. Translated by J.A. McGuckin, in *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*, 336–342. Leiden: E.J. Brill, 1994.

Cyril of Alexandria, *Letters 1–50*. Translated by J. McEnerney, in The Fathers of the Church, Vol. 76. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1987.

Cyril of Alexandria, *Letters 51–100*. Translated by J. McEnerney, in The Fathers of the Church, Vol. 77. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1987.

Cyril of Alexandria, *Paschal Letters*. Edited by W.H. Burns, in *Lettres Festales*, 3 volumes. SC 372, 392, 434. Paris: Cerf, 1991–1998. PG 77.401–982.

Cyril of Alexandria, *Select Letters*. Translated by L. Wickham. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Damascius, *Life of Isidore*. Edited by C. Zintzen, in *Vitae Isidori Reliquiae*. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1967.

Dionysius of Alexandria, *Letters*. Edited by W.A. Biernert, in *Dionysius von Alexandrien, Das erhaltene Werk*. Bibliothek der griechischen Literature, Bd. 2. Stuttgart: Hiersemann, 1972. Translated by C.L. Feltoe, in *Letters and Treatises*. Translations of Christian Literature, series 1: Greek Texts. New York: Macmillan Co., 1918.

Documents Illustrating Papal Authority, A.D. 96–454. Edited by E. Giles. London: SPCK, 1952.

Elias of Nisibis, *Opus Chronologicum*. Edited by E.W. Brooks and J.-B. Chabot, in CSCO 62–63. Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1954–1962.

Epiphanius, *Panarion*. Edited by K. Holl. 3 volumes. GCS 25, 31, and 37. Leipzig and Berlin: Hinrichs, 1915–1933. Second edition by K.

Holl and J. Dummer. Berlin: Akademie-Verlag, 1980–1985. Also PG 41–42. Translated by F. Williams. 2 volumes. Nag Hammadi Studies 35–36. Leiden and New York: E.J. Brill, 1987–1994. Excerpts translated by P. Amidon, S.J., in *The 'Panarion' of St. Epiphanius of Salamis: Selected Passages*. New York and Oxford, Oxford University Press, 1990..

Eunapius, *The Lives of the Sophists*. Edited by J. Giangrande, in *Eunapii vitae sophistarum*, 1–101. Rome: Polygraphica, 1956. Translated by W.C. Wright, in *Philostratus and Eunapius: The Lives of the Sophists*. London, W. Heinemann; New York, G.P. Putnam's Sons, 1922.

Eusebius of Caesarea, *Chronicle* (preserved in Jerome's Latin translation). Edited by R. Helm. Third edition. GCS. Berlin: Akademie-Verlag, 1984.

Eusebius of Caesarea, *HE*. Edited by E. Schwartz and T. Mommsen. 3 volumes. GCS 9.1–3. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1903–1909. Second edition, by F. Winkelmann. Berlin: Akademie Verlag, 1999. Translated by G.A. Williamson. New York: Penguin, 1965.

Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*. Edited by F. Winkelmann, in *Eusebius Werke, Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin*. GCS. Berlin: Akademie-Verlag, 1975.

Eusebius of Caesarea, *Martyrs of Palestine*. Edited by G. Bardy, in *Histoire ecclésiastique*. Volume 3. SC 55, 121–174. Paris: Cerf, 1958; repr. 1967.

Eusebius of Caesarea, *Oration in Praise of the Emperor Constantine*. Edited by I.A. Heikel, in *Eusebius Werke*, Volume 1. GCS 7, 195–259. Leipzig: Hinrichs, 1902.

Eutychius (Saîd ibn Batrîq), *Annales*. Edited by L. Cheikho. CSCO 50–51. Beirut: Typographeo Catholico, 1906–1909. Also PG 111.907–1156.

Evagrius Ponticus, *Letter to Melania*. Edited by W. Frankenburg, in *Opera. Euagrius Ponticus*. Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, n. f. 13.2. Berlin: Weidmann, 1912. Translated by M. Parmentier, "Evagrius of Pontus' 'Letter to Melania,'" *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 46 (1985), 2–38.

Evagrius Scholasticus, *HE*. Edited by J. Bidez and L. Parmentier. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1964. Translated by M. Whitby, in Translated Texts for Historians, Volume 33. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

George the Monk ("Hamartolos"), *Chronicon*. PG 110.41–1285.

Gregory of Nazianzus, *Poems on Himself* (*De seipso*). PG 37.969–1452.

Gregory of Nazianzus, *Orations*. PG 35.395–1252 and PG 36.9–664.

History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Edited by B. Evetts, in PO 1.2, 1.4, 5.1, 10.5. Paris: Firmin-Didot, 1904–1914. Edited by Y. 'Abd al-Masîh, O.H.E. Burmeister, A.S. Atiya, and A. Khater. Cairo: Société d'archéologie copte, 1943–1974.

Homily on the Child Saints of Babylon. Edited and translated by H. de Vis, in *Homélies coptes de la Vaticane*. 2 volumes. Coptica 5. Hauniae: Gyldendal, 1922–29. Repr. in *Cahiers de la bibliothèque copte* 5–6. Louvain and Paris: Peeters, 1990.

Ibn 'Abd al-Hakam, *Futûh Misr wa-akhbâruhâ* (*The History of the Conquest of Egypt*). Edited by C.C. Torrey. New Haven: Yale University Press, 1922.

Irenaeus, *Against Heresies*, Book 3. Edited by J. Sagnard. SC. Paris: Cerf, 1974. Translated in ANF 1.315–567.

Isidore of Pelusium, *Epistles*. PG 78.177–1646.

Jerome, *Letters*. Edited by I. Hilberg, in CSEL 54–56. Second edition. Vindobonae: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.

Jerome, *Life of Paul the Hermit*. PL 23.17–28.

Jerome, *Lives of Illustrious Men*. Edited by E.C. Richardson, 1–56. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896. Translated by T. Halton, in Fathers of the Church, Volume 100. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1999.

John Cassian, *Conferences*. Edited by M. Petschenig, in CSEL 13. Vindobonae: C. Geroldi filium, 1886. Translated by C. Luibheid. New York: Paulist Press, 1985.

John Chrysostom, *Homilies on Matthew*. PG 57. Translated by S.G. Prevost (revised by M.B. Riddle), in NPNF 10 (1889).

John of Ephesus, *HE*, Part Three. Edited and translated by E.W. Brooks, in CSCO 105–106. Paris: Typographeo reipublicae, 1935–1936.

John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*. Edited by E.W. Brooks, in PO 17–19. Paris: Firmin-Didot, 1923–1925.

John of Nikiu, *Chronicle*. Translated by R.H. Charles, in *The Chronicle of John (c. 690 A.D.) Coptic Bishop of Nikiu*. Text and Translation Society 3. London and Oxford: William & Norgate, 1916.

John Philoponos, *Tritheist Fragments*. Edited by A. Van Roey, in "Les fragments trithéites de Jean Philopon," *Orientalia Lovaniensia Periodica* 11 (1980), 135–163.

Josephus, *Antiquities*. Edited and translated by H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library. 5 volumes. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, 1930–1969.

Julian of Halicarnassus, *Fragments*. Edited and translated by R. Draguet, in *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Louvain: Imprimerie P. Smeesters, 1924.

Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors*. Edited by S. Brandt and G. Laubmann, in CSEL 27.2. Venice: F. Tempsky, 1897. Translated by M.F. McDonald, O.P., in The Fathers of the Church 54. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1965.

Leo of Rome, *Epistles*. Edited by E. Schwartz, in ACO 2.4. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1932.

Leo of Rome, *Tome* (= *Ep.* 28, to Flavian of Constantinople). Edited by E. Schwartz, in ACO 2.2, 24–33. Translated by R.A. Norris, in *The Christological Controversy*, 145–155. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

Libanius, *Pro Templis*. Edited by R. Van Loy, in "Le 'Pro Templis' de Libanius," *Byzantion* 9 (1933), 7–39, 388–404.

Liberatus, *Brevarium*. Edited by E. Schwartz, in ACO 2.5, 98–141. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1936.

Life and Martyrdom of the Holy and Glorious "Holy Martyr" of Christ, Peter Archbishop of Alexandria. Edited by P. Devos, in "Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothècaire," *Analecta Bollandiana* 83 (1965), 157–187. Translated by T. Vivian, in *St. Peter of Alexandria*, 70–78.

Life of John the Almsgiver. Translated by E. Dawes and N.H. Baynes, in *Three Byzantine Saints*, 199–262. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1977.

Life of Pachomius (Bohairic). Edited by L. Th. Lefort, in *S. Pachomii vita bohairice scripta*. CSCO 89, Scriptores Coptici 7. Paris: E typographeo reipublicae, 1925. Repr. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965.

Life of Pachomius (First Greek *Life*). Edited by F. Halkin, in *Sancti Pachomii Vitae Graecae*. Subsidia Hagiographica 19. Brussels: Société des Bollandistes, 1932.

Life of Samuel of Kalamun (Coptic). Edited and translated by A. Alcock, in *The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the Presbyter*. Warminster, England: Aris & Phillips, Ltd., 1983.

Life of Samuel of Kalamun (Ethiopic). Edited by F.M.E. Pereira, in *Vida do Abba Samuel do mosteiro do Kalamon*. Lisbon: Imprensa Nacional, 1894.

Life of Shenoute (Arabic text). Edited by E. Amélineau, in *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, Volume 1. Paris: Ernest Leroux, 1888.

Life of St. Onnophrius. Translated by T. Vivian, in *Journeying into God: Seven Monastic Lives*, 172–187. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

Life of Theodore. Edited by E. Amelineau, in *Histoire de St. Pakhôme et de ses communautés: Documents coptes et arabes inédits*, 215–334. Annales du Museé Guimet, Volume 17. Paris: Ernest Leroux, 1889.

London Papyrus 1914. Edited by H.I. Bell, in *Jews and Christians in Egypt*, 58–61 (Greek text), 61–63 (English translation). Oxford: Clarendon Press, 1924.

al-Maqrizi, *El-Mawâ'iz wa'l-i'tibâr fi dhikr el-khitat wa'l-âthâr* (*Topographical Description of Egypt*). Edited by G. Wiet, in *Mémoires publiés par les members de la Mission archéologique française*. Volume 30. Paris: Institut français d'archéologie orientale, 1911.

Martyrdom of St. Coluthus. Edited and translated by E.A.E. Raymond and J.W.B. Barns, in *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Mena of Nikiou, *The Life of Isaac of Alexandria*. Translated by D.N. Bell. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988.

Michael the Syrian, *Chronicle*. Edited by J.-B. Chabot. 4 volumes. Paris, 1899–1910. Repr. Brussels: Culture et Civilisation, 1963.

Monuments from Lycaonia, the Pisido-Phrygian borderland, Aphrodisias. Edited by W.M. Calder and J.M.R. Cormack, in Monumenta Asiae Minoris Antiqua, Volume 8. Manchester: Manchester University Press, 1962.

Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*. Translated by G.R. Driver and L. Hodgson. Oxford: Clarendon Press, 1925.

Origen of Alexandria, *Against Celsus*. Edited by M. Borret. 4 volumes. SC 132, 136, 147, 150. Paris: Cerf, 1967–1969.

Origen of Alexandria, *Commentary on John*. 3 volumes. Edited by C. Blanc, in SC 120, 157, 222. Paris: Cerf, 1966, 1970, 1975. Excerpts translated by J. Trigg, in *Origen*, 103–178. London: Routledge, 1998.

Origen of Alexandria, *Exhortation to Martyrdom*. Edited by P. Koetschau, in *Origenes Werke*, volume 1. GCS 2, 3–47. Leipzig: Hinrichs, 1899. Translated by R. Greer, 41–79. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1979.

Origen of Alexandria, *Homily on Leviticus*. Edited by W.A. Baehrens, in *Origenes Werke*, volume 6. GCS 29, 332–334, 395, 402–407, 409–416. Leipzig: Teubner, 1920.

Origen of Alexandria, *On First Principles*. Edited by H. Görgemanns and H. Karpp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. Translated by G.W. Butterworth. Gloucester, MA: Peter Smith, 1973.

Oxyrhynchus Papyri. Volumes 51 and 58. Edited by J.R. Rea. London: Egypt Exploration Society, 1984, 1991.

Palladius, *Dialogue on the Life of Chrysostom*. Edited by P.R. Coleman-Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1928. Translated by H. Moore. Translations of Christian Literature. Series I. Greek Texts. London and New York: Macmillan, 1921.

Palladius, *Lausiac History*. Edited by G.J.M. Bartelink. Verona: Fondazione Lorenzo Valla, 1974. Translated by R. Meyer, in Ancient Christian Writers, Volume 34. Westminster, MD: The Newman Press; London: Longmans, Green and Co., 1965.

Passions des Saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia. Publiée d'après les manuscrits grecs de Paris et de Rome. Edited by J. Viteau. Paris: E. Bouillon, 1897.

Paulinus of Nola. *Carmina*. Edited by W. Hartel, in CSEL 30. Vienna: F. Tempsky, 1894. Second edition supplemented by M. Kamptner. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.

Peter I of Alexandria. *Canonical Letter*. PG 18.468–508. Translated by T. Vivian, in *St. Peter of Alexandria*, 185–192.

Peter IV of Alexandria, *Synodical Letter to Jacob Baradaeus*. Excerpt edited by J.-B. Chabot, in *Documenta ad origins monophysitarum illustrandas*. CSCO 17, 230 (Syriac text). CSCO 103, 161 (Latin translation). Louvain: L. Durbecq, 1952, 1955.

Peter of Callinicum. *Against Damian*. Edited by R.Y. Ebied, A. Van Roey, and L.R. Wickham, in *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum*, Volume 1. CSCO, Series Graeca, 29, 1–367. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1994.

Philo, *On the Contemplative Life (De vita contemplative)*. Edited and translated by F.H. Colson. Loeb Classical Library. Works of Philo, Volume 9, 103–169. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1985.

Philostorgius, *HE*. Edited by J. Bidez. Third edition, revised by F. Winkelmann. GCS. Berlin: Akademie-Verlag, 1981.

Photius, *Bibliotheca*. Edited by R. Henry. 9 volumes. Paris: Société d'édition les Belles Lettres, 1959–1991.

Ps.-Athanasius, *Apocalypse*. Edited and translated by F.J. Martinez, in *Early Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Chapter three. Ph.D. thesis, Catholic University of America; Washington, D.C., 1985.

Ps.-Augustine, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*. Edited by A. Souter, in CSEL 50. New York: Johnson Reprint Corporation, 1963.

(Ps.-)Benjamin, *Homily on the Wedding at Cana*. Edited and translated by C.D.G. Müller, in *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien*. Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag, 1968.

(Ps.-)Clement of Alexandria, *Letter to Theodore*. Edited by M. Smith, in *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Ps.-Dioscorus, *Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw*. Edited and translated by D. W. Johnson, in CSCO 415–416, Scriptores Coptici 41–42. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1980.

Ps.-Leontius, *De sectis*. PG 86.1193–1268.

Ptolemy, *Letter to Flora*. Edited by G. Quispel, in SC 24. Paris, Le Cerf, 1966. Translated by B. Layton, in *Gnostic Scriptures*, 308–315. Garden City, NY: Doubleday & Co., 1987.

The Qur'ân. Arabic text and English translation in *The Meaning of the Glorious Qur'ân*. Translated by M.M. Pickthall. Beirut: Dar al-Kitab Allubnani, 1970.

Rufinus, *HE*, Books 10 and 11. Edited by T. Mommsen. Second edition. GCS, Neue Folge, Band 6.2, 957–1040. Berlin: Akademie Verlag, 1999. Translated by P. R. Amidon, in *The Church History of Rufinus, Books 10 and 11*. New York: Oxford University Press, 1997.

Severus of Antioch, *Critique of the Tomus*. Edited and translated by R. Hespel, in CSCO 244, 20–205 (Syriac text), and CSCO 245, 15–158 (Latin translation). Louvain: Secrétariat du CSCO, 1964.

Severus of Antioch, *Letters*. Edited and translated E.W. Brooks, in *The*

Sixth Book of the Select Letters of Severus. 2 volumes. London: Williams & Norgate, 1904.

Severus of Ashmunein (Sawirus ibn al-Muqaffa), *Refutation of Eutychius (Book of the Councils).* 2 volumes. Edited by P. Chébli, in PO 3.2, 121–242, and PO 6.4, 469–640. Paris: Firmin-Didot, 1909.

Shenoute, *On the Modesty of Clerics.* Edited by J. Leipoldt and W.E. Crum, in CSCO 42, 33–37. Translated by H. Wiesmann, in CSCO 96, 15–18. Louvain: L. Durbecq, 1953, 1955.

Sibylline Oracles. Edited and translated by H.C.O. Lanchester, in *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* Volume 2, 368–406. Oxford: Clarendon Press, 1913.

Simplicius, *Letter to Acacius.* Edited by O. Guenther, in CSEL 35.1, 142–144. Venice: F. Tempsky, 1895.

Socrates, *HE.* PG 67.29–872. Translated by A.C. Zenos, in NPNF, Second Series. Volume 2, 1–178. New York: The Christian Literature, 1890. Repr. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1952.

Sophronius, *Laudes in Ss. Cyrum et Joannem.* PG 87.3380–3424.

Sozomen, *HE.* PG 67.844–1630. Translated by C. Hartranft, in NPNF, Second Series, Volume 2, 236–427. New York: The Christian Literature Company, 1890. Repr. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1952.

Strabo, *Geography.* Edited and translated by H.L. Jones. 8 volumes. Loeb Classical Library. London: W. Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1917–1933. Repr. London: W. Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960–1969.

Synaxarium Alexandrinum. Edited by J. Forget, in CSCO 47–49, 67, 78, 90. Rome: Catholicus, 1905–1926.

Synaxaire arabe jacobite. 6 volumes. Edited by R. Basset, in PO 1.3, 3.3, 11.5, 16.2, 17.3, 20.5. Paris: Firmin-Didot, 1904–1929.

Theodoret of Cyrus, *Eranistes.* PG 83.27–336.

Theodoret of Cyrus, *HE.* Edited by L. Parmentier. GCS 19. Third edition, by G. C. Hansen. Berlin: Akademie-Verlag, 1998. Translated by B. Jackson, in NPNF, Second Series, Volume 3, 1–348.

Theodosius of Alexandria, *Against the Tritheists.* Edited and translated by J.-B. Chabot, in CSCO 17, 40–79 (Syriac text), and CSCO 103, 26–55 (Latin translation). Louvain: L. Durbecq, 1952, 1955.

Theodosius of Alexandria, *Letter to Eastern Orthodox Bishops.* Edited and translated by J.-B. Chabot, in CSCO 17, 96–98 (Syriac text), and CSCO 103, 66–68 (Latin translation). Louvain: L. Durbecq, 1952, 1955.

Theodosius of Alexandria, *Tome to Empress Theodora*. Edited and translated by A. Van Roey and P. Allen, in *Monophysite Texts of the Sixth Century*, 23–41 (Syriac text), 42–56 (Latin translation). Leuven: Peeters, 1994.

Theophanes Confessor, *Chronicle*. Edited by C. de Boor. 2 volumes. Leipzig: B.G. Teubner, 1883–1885. Translated by C. Mango and R. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Theophylact Simocatta, *History*. Translated by Michael Whitby and Mary Whitby. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Timothy Aelurus, "A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus." Edited and translated by R.Y. Ebied and L.R. Wickham, in *Journal of Theological Studies* 21 (1970), 321–369.

Timothy Aelurus, *Against Chalcedon*. Edited and translated by R.Y. Ebied and L.R. Wickham, in *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*, edited by C. Laga, J.A. Munitiz, and L. Van Rompay, 120–142 (Syriac text), 143–166 (English translation).

Timothy Aelurus, *Histoire*. Edited by F. Nau, in *Documents pour servir à l'histoire de l'Èglise nestorienne : Textes syriaques*. PO 13.2, 202–217. Paris: Firmin-Didot, 1919.

Timothy III of Alexandria, *Fragmenta Dogmatica*. PG 86.265–276.

Transcript of a Written Statement of Anathema. Edited and translated by J.-B. Chabot, in CSCO 17, 160–161 (Syriac text), and CSCO 103, 111–112 (Latin translation). Louvain: L. Durbecq, 1952, 1955.

Zacharias Rhetor, *HE*. Edited and translated by E.W. Brooks, in CSCO 83–84, 87–88. Louvain: L. Durbecq, 1953. Translated by F.J. Hamilton and E.W. Brooks, *The Chronicle of Zachariah of Mitylene*. London: Methuen & Co., 1899.

Works Cited

Secondary Sources

Allen, Graham. *Intertextuality*. London: Routledge, 2000.

Allen, Pauline. *Evagrius Scholasticus the Church Historian*. Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1981.

Altheim, Franz, and Ruth Stiehl. *Christentum am Roten Meer*. 2 volumes. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971–1973.

Altheim-Stiehl, Ruth. "Persians in Egypt (619–629)." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1938–1941. New York: Macmillan, 1991.

Altheim-Stiehl, Ruth. "The Sasanians in Egypt – Some Evidence of Historical Interest," *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 31 (1992), 87–96.

Altheim-Stiehl, Ruth. "Wurde Alexandreia im Juni 619 n. Chr. durch die Perser erobert: Bermerkungen zur zeitlichen Bestimmung der sâsânidischen Besetzung Ägyptens unter Chosrau II. Parwêz," *Tyche* 6 (1991), 3–16.

Amélineau, Emile. *Monuments pour server à l'histoire de l'Egypte Chrétienne aux IVe et Ve siècles*. Mémoires publies par les membres de la Mission archéologique française au Caire 4.1. Paris: Ernest Leroux, 1888.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Revised edition. London and New York: Verso, 1991.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 1995.

Atiya, Aziz S. *A History of Eastern Christianity*. London: Methuen & Co., Ltd., 1968.

Atiya, Aziz S., ed. *The Coptic Encyclopedia*. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.

Atiya, Aziz S. "Patriarch." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1909. New York: Macmillan, 1991.

Atiya, Aziz S. "Patriarchs, Dates and Succession of." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1913–20. New York: Macmillan, 1991.

Ayres, Lewis, and Gareth Jones, eds. *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*. London and New York: Routledge, 1998), 68–93.

Bacht, Heinrich, S.J. "Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519)." In *Das Konzil von Chalkedon*, Volume 2, edited by A. Grillmeier and H. Bacht, 193–314. Würzburg: Echter-Verlag, 1953.

Bagnall, Roger S. "Alexandria: Library of Dreams," *Proceedings of the American Philosophical Society* 146.4 (2002), 348–362.

Bagnall, Roger S., and Klaas A. Worp. *Chronological Systems of Byzantine Egypt*. Second edition. Leiden: Brill, 2003.

Bardy, Gustave. "Aux origins de l'école d'Alexandrie," *Recherches de science religieuse* 27 (1937), 65–90.

Bardy, Gustave. "Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie." In *Vivre et Penser*, Second series (1942), 80–109.

Bardy, Gustave. *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son École*. Paris: Beauchesne, 1936.

Barker, John W. "Justinian." In *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edited by G.W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 531. Cambridge, MA: The Belnap Press of Harvard University Press, 1999.

Barnard, L.W. "Athanasius and the Melitian Schism in Egypt," *Journal of Egyptian Archaeology* 59 (1973), 181–189.

Barnard, L.W. "Two Notes on Athanasius: 1. Athanasius' Election as Archbishop of Alexandria. 2. The Circumstances Surrounding the Encyclical Letter of the Egyptian Bishops (Apol. C. Ar. 3.1–19.5)," *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975), 344–356.

Barnes, Robert. "Cloistered Bookworms in the Chicken-Coop of the Muses: The Ancient Library in Alexandria." In *The Library of Alexandria*, edited by R. MacLeod, 61–77. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.

Barnes, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Barnes, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

Barnes, Timothy D. "Legislation Against the Christians," *Journal of Roman Studies* 58 (1968), 32–50. Repr. in T.D. Barnes, *Early Christianity and the Roman Empire*, Article II. London: Variorum Reprints, 1984.

Barnes, Timothy D. "Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution," *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976), 239–252.

Barthes, Roland. "Theory of the Text." In *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, edited by R. Young, 31-47. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.

Barns, John, and Henry Chadwick. "A Letter Ascribed to Peter of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 24, new series (1973), 443–455.

Basilios, Archbishop. "Patriarch, Consecration of." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1909–11. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.

Bauer, A., and J. Strzygowski. *Eine alexandrinische Weltchronik: Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus des Sammlung W. Goleniscev*. Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse. Band 51, Abhandlung 2. Vienna: Alfred Hölder, 1905.

Bauer, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

Bedjan, P. *Acta Martyrum et Sanctorum*. 7 volumes. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1890–1897.

Bell, David N. "Introduction," to Besa, *Life of Shenoute*, 1–35. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1983.

Bell, H.I. *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*. New York: Philosophical Library, 1953.

Bell, H.I. "Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period," *Harvard Theological Review* 37 (1944) 185–208.

Bell, H.I. *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy Illustrated by Texts from Greek Papyri in the British Museum*. London: British Museum and Oxford University Press; Milan: Cisalpino-Goliardica, 1924.

Bhabha, Homi. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *October* 28 (Spring 1984), 125–133.

Bilaniuk, Petro. "Pope in the Coptic Church." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1998–2000. New York: Macmillan, 1991.

Bobertz, Charles A. "Cyprian of Carthage: A Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa." Ph.D. dissertation, Yale University, 1988.

Bobertz, Charles A. "Patronage Networks and the Study of Ancient Christianity." In *Studia Patristica* 24, 20–27. Leuven: Peeters Press, 1993.

Bolman, Elizabeth, ed. *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea*. New Haven: Yale University and the American Research Center in Egypt, 2002.

Bosworth, C. E. "The Concept of Dhimma in Early Islam." In *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Volume 1, edited by B. Braude and B. Lewis, 37–51. London and New York: Holmes and Meier, 1982.

Boularand, E. *L'Hérésie d'Arius et la Foi de Nicée*. Paris: Letouzey & Ané, 1972.

Bovon, François, Ann Graham Brock, and Christopher R. Matthews, eds. *The Apocryphal Acts of the Apostles: Harvard Divinity School Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1999.

Bowder, Diana. *The Age of Constantine and Julian*. London: Paul Elek, 1978.

Bowersock, G.W. "The Arabs Before Islam." In *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*. Third edition, edited by John R. Hayes, 15–34. New York and London: New York University Press, 1992.

Bowersock, G.W., Peter Brown, and Oleg Grabar. *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge, MA: The Belnap Press of Harvard University Press, 1999.

Bowman, Alan K. *Egypt After the Pharaohs: 332 B.C.– A.D. 642*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Brakke, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995. Reprinted as *Athanasius and Asceticism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.

Brakmann, H. "Zum Pariser Fragment angeblich des koptischen Patriarchen Agathon: Ein neues Blatt der Vita Benjamin I." *Muséon* 93 (1980), 299–309.

Breccia, Evaristo. *Alexandria ad Aegyptum: Guide de la ville ancienne et moderne et du Musée gréco-romain*. Bergamo: Istituto italiano d'arti grafiche, 1914.

Brennan, Timothy. "The National Longing for Form." In *Nation and Narration*, edited by Homi K. Bhabha, 44–70. London: Routledge, 1990.

Bright, W. "Petrus I, St." In *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D.* Edited by H. Wace and W.C. Piercy. Volume 4, 331–334. London: J. Murray, 1911. Repr. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

Broek, Roelof van den. "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries." In *Centers of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*. Edited by J.W. Drijvers and A.A. MacDonald, 39–47. Leiden: E.J. Brill, 1995. Reprinted in *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Edited by R. van den Broek, 197–205. Leiden: E.J. Brill, 1996.

Broek, Roelof van den. "Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology: Eugnostus, Philo, Valentinus, and Origen." In *The Roots of Egyptian Christianity*. Edited by B.A. Pearson and J.E. Goehring, 190–203. Philadelphia: Fortress, 1986.

Brooks, E.W. "The Ordination of the Early Bishops of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 2 (1901), 612–613.

Brooks, E.W. "The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrian Schism of 575," *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929–1930), 468–476.

Brown, Peter. *The Cult of the Saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Brown, Peter. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

Brown, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

Budge, E.A.W. *The Book of the Saints of the Ethiopian Church: A Translation of the Ethiopic Synaxarium*. 4 volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

Buell, Denise. *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Burns, J. Patout. *Cyprian the Bishop*. London: Routledge, 2002.

Burrus, Virginia. *'Begotten, Not Made': Conceiving Manhood in Late Antiquity*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Butler, Alfred J. *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*. Second edition. Edited by P.M. Fraser. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Butterworth, G.W. "Introduction." In *Origen, On First Principles*, xxiii–lviii. Gloucester, MA: Peter Smith, 1973.

Cahen, Claude. "Dhimma. In *The Encyclopedia of Islam*. Second edition. Volume 2, 227–231. Leiden: E.J. Brill, 1954–.

Cahen, Claude. "Djizya." In *The Encyclopedia of Islam*. Second edition. Volume 2, 559–562. Leiden: E.J. Brill, 1954–.

Callahan, Allen Dwight. "The *Acts of Mark*: Tradition, Transmission, and Translation of the Arabic Version." In *The Apocryphal Acts of the Apostles: Harvard Divinity School Studies*, edited by F. Bovon, A.G. Brock, and C.R. Matthews, 62–85. Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1999.

Cameron, Alan. *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Cameron, Averil. "Eusebius of Caesaria and the Rethinking of History." In *Tria Corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, edited by E. Gabba, 71–88. Como: Edizioni New Press, 1983.

Cameron, Averil. *The Mediterranean World in Late Antiquity.* A.D. *395–600*. London and New York: Routledge, 1993.

Chadwick, Henry. "The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon." *Journal of Theological Studies*, new series, 6.1 (1955), 17–34.

Chitty, Derwas J. *The Desert a City*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1966.

Choksy, Jamsheed K. "Sassanians." In *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edited by G.W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 682–685. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Christophilopoulou, Aikaterina. *Byzantine History*. 2 volumes. Translated by W. W. Phelps. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1986.

Chuvin, Pierre. *A Chronicle of the Last Pagans*. Translated by B.A. Archer. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

Clark, Elizabeth. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Clark, Elizabeth. "Thinking with Women: The Uses of the Appeal to 'Woman' in Early Christian Propaganda Literature." Paper presented at the Symposium on the Expansion of Christianity in the First Four Centuries, Columbia University, New York, March 30, 2003.

Cody, Aelred, O.S.B. "Calendar, Coptic." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 2, 433–436. New York: Macmillan, 1991.

Coquin, René-Georges, ed. *Livre de la consecration du sanctuaire de Benjamin*. Bibliothèque d'études copte 13. Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1975.

Coquin, René-Georges. "Patriarchal Residences." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1912–1913. New York: Macmillan, 1991.

Countryman, L.W. *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations*. New York and Toronto: Edwin Mellen Press, 1980.

Cramer, Maria, and Heinrich Bacht. "Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.–7. Jahrhundert): Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche Ägyptens." In *Das Konzil von Chalkedon*, Volume 2, edited by A. Grillmeier and H. Bacht, 315–338. Würzburg: Echter-Verlag, 1953.

Criddle, Andrew H. "On the Mar Saba Letter Attributed to Clement of Alexandria," *Journal of Early Christian Studies* 2 (1995), 215–220.

Crouzel, Henri. *Origen*. Translated by A.S. Worrell. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989.

Crum, W.E. *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*. London: British Museum, 1905.

Crum, W.E., ed. *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*. 3 volumes. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1926, 1932, 1933.

Crum, W.E. "Review of *Ein Mani-Fund in Aegypten*, by Carl Schmidt and H.J. Polotsky," *Journal of Egyptian Archaeology* 19 (1933), 196–199.

Crum, W.E. "Texts Attributed to Peter of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 4 (1902–3), 387–397.

Crum, W.E., and H.G. Evelyn White, eds. *The Monastery of Epiphanius at Thebes*. 2 volumes. New York: Metropolitan Museum of Art, 1926.

Daniélou, Jean. *Origen*. Translated by W. Mitchell. London and New York: Sheed and Ward, 1955.

Davis, Stephen J. *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Davis, Stephen J. "Patronage and Architectural Adaptation in the Roman Cult of the Martyrs," *Anistoriton* 3 (1999), on the web at http://users.hol.gr/~ianlos/e993.htm.

Dawson, David. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley, CA: University of California Press, 1992.

Devos, P. "Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire," *Analecta Bollandiana* 83 (1965), 157–187.

Diels, Hermann. *Doxographi Graeci*. Second edition. Berlin: Walter de Gruyter, 1929.

Dillon, John. *The Middle Platonists*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.

Dörrie, Heinrich. "Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus." In *Le Néoplatonisme*. Colloque international sur le néoplatonisme, 17–33. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971.

Douglas, Mary. *Natural Symbols*. New York: Random House, 1970.

Draguet, René. *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Louvain: Imprimerie P. Smeesters, 1924.

Drake, Harold. "Models for Understanding the Success of Christianity." Paper presented at the Symposium on the Expansion of Christianity in the First Four Centuries, Columbia University, New York, March 30, 2003.

Drioton, Etienne. "La discussion d'un moine anthropomorphite Audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399," *Revue de l'Orient Chrétien* (2e ser.) 10 (= 20) (1915–1917), 92–100, 113–128.

Duffy, Eamon. *Saints and Sinners: A History of the Popes*. New Haven: Yale University Press, 1997.

Dzielska, Maria.. *Hypatia of Alexandria*. Translated by F. Lyra. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Ebied, R.Y., A. Van Roey, and L.R. Wickham. *Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier*. Orientalia Lovaniensia Analecta 10. Leuven: Departement Oriëntalistiek, 1981.

Ebied, R.Y., A. Van Roey, and L.R. Wickham, eds. *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum*. Volume 1. CSCO, Series Graeca, 29. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1994.

Ebied, R.Y., and L.R. Wickham. "A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus," *Journal of Theological Studies* 21 (1970), 321–369.

Ebied, R.Y., and L.R. Wickham. "Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chalcedon." In *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*, edited by C. Laga, J.A. Munitiz, and L. Van Rompay, 115–166. Leuven: Departement Oriëntalistiek, 1985.

Ehrman, Bart. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2003.

Ehrman, Bart. "Response to Charles Hedrick's Stalemate," *Journal of Early Christian Studies* 11:2 (2003), 155–163.

Ehrman, Bart. "Too Good to Be False? A Text Critic Looks at the Secret Gospel of Mark." Paper presented at the SBL Annual Meeting, Toronto, Canada, November 25, 2002.

Elm, Susanna. "The Dog That Did Not Bark: Doctrine and Patriarchal Authority in the Conflict Between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople." In *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, edited by L. Ayres and G. Jones, 68–93. London and New York: Routledge, 1998.

Emmel, Stephen. "Shenoute's Literary Corpus." 5 volumes. Ph.D. dissertation, Yale University, 1993.

Emmel, Stephen, Martin Krause, Siegfried G. Richter, and Sofia Schaten, eds. *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996. Band 1: Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben. Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.1. Wiesbaden: Reichert, 1999.

Evans, James Allen. *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*. London and New York: Routledge, 1996.

Evans, James Allen. *The Empress Theodora: Partner of Justinian*. Austin: University of Texas Press, 2002.

Everett Ferguson, ed. *Encyclopedia of Early Christianity*. New York and London: Garland, 1990.

Eyer, Shawn. "The Strange Case of the Secret Gospel According to Mark: How Morton Smith's Discovery of a Lost Letter by Clement of Alexandria Scandalized Biblical Scholarship." *Alexandria: The Journal for the Western Cosmological Traditions* 3

(1995), 103–129. Reprinted on the web at http://www-user.uni-bremen.de/~wie/Secret/secmark-engl.html.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1968.

Fedalto, G. *Hierarchia Ecclesiastica Orientali. Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium II. Patriarchatus alexandrinus, antiochenus, hierosolymitanus*. 2 volumes. Padua: Messaggero, 1988.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A.M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.

Foucault, Michel. "On the Archaeology of the Sciences: Response to the Epistemology Circle." In *Aesthetics, Method, and Epistemology*, edited by J.D. Faubion. Essential Works of Foucault, Volume 2, 297-333. New York: The New Press, 1998.

Frankfurter, David, ed. *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1998.

Frankfurter, David. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Frankfurter, David. "'Things Unbefitting Christians': Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis," *Journal of Early Christian Studies* 8:2 (2000), 273–295.

Frend, W.H.C. *The Archaeology of Early Christianity: A History*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

Frend, W.H.C. "Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century," *New College Bulletin* 8.1 (1974), 20–37. Repr. in *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Article XVI. London: Variorum Reprints, 1976.

Frend, W.H.C. *The Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

Frend, W.H.C. "The Failure of the Persecutions in the Roman Empire," *Past and Present* 8 (1959), 10–27. Repr. in *Town and Country in the Early Christian Centuries*, Article X. London: Variorum Reprints, 1980.

Frend, W.H.C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. London: Basil Blackwell, 1965. Repr. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1981.

Frend, W.H.C. *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*. London: Variorum Reprints, 1976.

Frend, W.H.C. *The Rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1984.

Frend, W.H.C. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Frend, W.H.C. "Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy," *Orientalia Christiana Analecta* 195 (1973), 261–275. Reprinted in *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Article XIX. London: Variorum Reprints, 1976.

Frend, W.H.C. *Town and Country in the Early Centuries*. Repr. London: Variorum Reprints, 1980.

Gabra, Gawdat. *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*. Cairo: American University in Cairo Press, 2002.

Gabra, Gawdat, and Anthony Alcock. *Cairo: The Coptic Museum and Old Churches*. Cairo: Egyptian International Publishing Company – Longman, 1993.

Gellner, Ernst. "The Mighter Pen? Edward Said and the Double Standards of Inside-out Colonialism," *The Times Literary Supplement* (February 19, 1993), 3–4.

Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. 5 volumes. Philadelphia: Porter and Coates, 1845.

Godlewski, Wlodzimierz. "Deir el Naqlun: Topography and Tentative History." In *Archeologia e papiri nel Fayyum: Storia della ricerca, problemi e prospettive*. Atti del convegno internazionale, 123–145. Syracuse: Istituto Internazionale del Papiro, 1997.

Godlewski, Wlodzimierz. "Naqlun 1993–1996." In *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996. Band 1: Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben. Edited by S. Emmel, M. Krause, S.G. Richter, and S. Schaten. Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.1, 157–162. Wiesbaden: Reichert, 1999.

Godlewski, Wlodzimierz. "Les peintures de l'église de l'archange Gabriel à Naqlun," *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 39 (2000), 89–101.

Goehring, James E. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Studies in Antiquity and Christianity. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999.

Goehring, James E. "Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt," *Journal of Early Christian Studies* 5.1 (1997), 61–84. Repr. in J. E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, 196–218. Studies in Antiquity and Christianity. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999.

Goehring, James E. "Monasticism." In *Encyclopedia of Early Christianity*, edited by E. Ferguson, 612–619. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1990.

Goehring, James E., "New Frontiers in Pachomian Studies." In *The Roots of Egyptian Christianity*, edited by B.A. Pearson and J.E. Goehring, 236–257. Reprinted with an addendum in J.E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert*, 162–186.

Gore, Charles. "On the Ordination of the Early Bishops of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 3 (1902), 278–282.

Graf, Georg. "Zwei dogmatische Florilegien der Kopten," *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937), 49–77, 345–402.

Grant, Robert M. "The New Testament Canon." In *The Cambridge History of the Bible*. Volume 1, 284–308. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Grant, Robert M. "The Oldest Gospel Prologues," *Anglican Theological Review* 23 (1941), 231–245.

Greenslade, S.L. *Schism in the Early Church*. London: SCM Press, 1953.

Gregg, Robert C., ed. and trans. *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*. New York: Paulist Press, 1980.

Gregg, Robert C., and Dennis E. Groh. *Early Arianism—A View of Salvation*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

Griggs, C. Wilfred. *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 C.E.* Second edition. Leiden: E.J. Brill, 1991.

Grillmeier, Aloys, S.J. *Christ in Christian Tradition. Volume One: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Translated by J. Bowden. Second edition. Atlanta: John Knox Press, 1975.

Grillmeier, Aloys, S.J. *Christ in Christian Tradition. Volume Two, Part One: From Chalcedon to Justinian I*. Translated by P. Allen and J. Cawte. Atlanta: John Knox, 1987.

Grillmeier, Aloys, S.J., with Theresia Hainthaler. *Christ in Christian Tradition. Volume Two, Part Two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604), The Church of Constantinople in the Sixth Century*. Translated by P. Allen and J. Cawte. London: Mowbray; Louisville: Westminster / John Knox Press, 1995.

Grillmeier, Aloys, S.J., with Theresia Hainthaler. *Christ in Christian Tradition. Volume Two, Part Four: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604), The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia*. Translated by O.C. Dean. London: Mowbray; Louisville: Westminster John Knox, 1996.

Grossmann, Peter, Charles Le Quesne, and Peter Sheehan. "Zur römischen Festung von Babylon – Alt-Kairo," *Archäologischer Anzeiger* (1994), 271–287.

Guelich, Robert A. *Mark 1—8:26*. Word Biblical Commentary, Volume 34A. Dallas: Word Books, 1989.

Guha, Ranajit. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India," *Subaltern Studies* 1 (1982), 1–8.

Haacke, Rhaban. "Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553)." In *Das Konzil von Chalkedon*, Volume 2, edited by A. Grillmeier and H. Bacht, 95–177. Würzburg: Echter-Verlag, 1953.

Haas, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.

Haas, Christopher. "The Arians of Alexandria," *Vigiliae Christianae* 47 (1993), 234–245.

Haase, Felix. *Patriarch Dioskur I. von Alexandria: Nach monophysitischen Quellen*. Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Band 6, 141–236. Breslau, G.P. Aderholz, 1908.

Haldon, J.F. *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Hanson, R.P.C. "Was Origen Banished from Alexandria?" In *Studia Patristica* 17.2, 904–906. New York: Pergamon Press, 1982.

Hanson, R.P.C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.

Hardy, E.R. *Christian Egypt: Church and People*. New York: Oxford University Press, 1952.

Hardy, E.R., ed. *Christology of the Later Fathers*. Library of Christian Classics 3. Philadelphia: Westminster Press, 1954.

Hardy, E.R. "Damian." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 3, 688–689. New York: Macmillan, 1991.

Harvey, Susan Ashbrook. *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Hawley, John C., ed. *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. Westport, CT; London: Greenwood Press, 2001.

Hayes, John R., ed. *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*. Third edition. New York and London: New York University Press, 1992.

Hedrick, Charles W. "The Secret Gospel of Mark: Stalemate in the Academy," *Journal of Early Christian Studies* 11:2 (2003), 133–145.

Hefele, C.J. *History of the Councils of the Church*. Translated by H. Oxenham. Edinburgh: T. & T. Clark, 1896.

Heijer, Johannes den. "History of the Patriarchs of Alexandria." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 4, 1238–1242. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.

Heijer, Johannes den. *Mawhûb ibn Mansûr ibn Mufarrig et l'historiographie copte-arabe. Etude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. CSCO 513. Louvain: Peeters, 1989.

Heijer, Johannes den. "Mawhûb ibn Mansûr ibn Mufarrij al-Iskandarânî." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 5, 1573–1574. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.

Heisey, Nancy. *Origen the Egyptian*. Nairobi: Paulines Publications Africa, 2000.

Hengel, Martin. *Studies in the Gospel of Mark*. Trans. J. Bowden. Philadelphia: Fortress, 1985.

Herrin, Judith. *The Formation of Christendom*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Hoek, Annewies van den. "The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage," *Harvard Theological Review* 90.1 (1997), 59–87.

Hoek, Annewies van den. "Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria: Continuity or Disjunction." In *Origeniana quinta*. Edited by R.J. Daley, 46–50. Leuven: Peeters, 1992.

Hondelink, Hans, ed. *Coptic Art and Culture*. The Netherlands Institute for Archaeology and Arabic Studies in Cairo. Cairo: Shouhdy Publishing House, 1990.

Hooker, Morna D. *The Gospel According to Mark*. London: A & C Black, 1991.

Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997.

Hubai, P. "The Legend of St. Mark: Coptic Fragments." In *Studia Aegyptica XII*. Studia in Honorem L. Fóti, 165–234. Budapest: Chaire d'Égyptologie, l'Université Eötvös Loránd de Budapest, 1989.

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton: Princeton University Press, 1991. Repr. Cairo: The American University in Cairo Press, 1992.

Hunzinger, C.H. "Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1. Petrusbriefes." In *Gottes Wort und Gottes Land*, edited by H.G. Reventlow, 67–77. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

Hyvernat, H., ed. *Les Actes des Martyrs de l'Égypte*. Hildesheim and New York: Georg Olms Verlag, 1977.

Inglisian, Vahan. "Chalkedon und die armenische Kirche." In *Das Konzil von Chalkedon*, Volume 2, edited by A. Grillmeier and H. Bacht, 361–417. Würzburg: Echter-Verlag, 1953.

Innemée, Karel C. "The Iconographical Program of Paintings in the Church of al-'Adra in Deir al-Sourian: Some Preliminary Observations." In *THEMELIA: Spätantike und koptologische Studien Peter Grossmann zum 65. Geburtstag*, edited by M. Krause and S. Schaten, 143–155. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1998.

Innemée, Karel C., and Lucas Van Rompay. "Deir al-Surian (Egypt): New Discoveries of 2001–2002." In *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 5.2 (July 2002), on the web at http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/HV5N2InnemeeVanRompay.html.

Jarry, Jacques. *Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du IVe au VIIe siècle*. Cairo: L'Institut français d'archéologie orientale, 1968.

Johnson, David W., S.J. "Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts, 451–641," in *The Roots of Egyptian Christianity*. Edited by B.A. Pearson and J.E. Goehring, 216–234. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

Johnson, David W., S.J. "Pope Peter III Mongus: Conflicts within Egypt." Paper presented at the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, Holland, August 2000.

Johnson, David W., S.J. "Pope Timothy II Aelurus: His Life and His Importance for the Development of Christianity in Egypt," *Coptica* 1 (2002), 77–89.

Johnson, Patricia Cannon. "The Neoplatonists and the Mystery Schools of the Mediterranean." In *The Library of Alexandria*. Edited by R. MacLeod, 143–161. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.

Johnson, Sherman E. *A Commentary on the Gospel According to St. Mark*. Second edition. London: Adam & Charles Black, 1972.

Jones, A.H.M. *The Later Roman Empire, 284–602*. 2 volumes. London: Basil Blackwell, Ltd., 1964. Repr. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

Jones, A.H.M. "Were the Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?" *Journal of Theological Studies* 10, new series (1959), 280–298.

Joplin, Patricia K. "Ritual Work on Human Flesh: Livy's Lucretia and the Rape of the Body Politic," *Helios* 17 (1990), 51–70.

Joshel, Sandra. "The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia." In *Pornography and Representation in Greece and Rome*, ed. A. Richlin, 112–130. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Jülicher, Adolf. "Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert." In *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, 7–23. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

Kaegi, Walter. "Heraclius." In *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edited by G.W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 488. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Kaegi, Walter. *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Kannengiesser, Charles, S.J. "Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis," in *The Roots of Egyptian Christianity*, edited by B.A. Pearson and J.E. Goehring, 204–215. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

Kelly, J.N.D. *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*. New York: Harper & Row; Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1969.

Kelly, J.N.D. *Early Christian Creeds*. Third edition. London: Longman, 1972.

Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*. Revised edition. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1978.

Kemp, Eric Waldram. "Bishops and Presbyters at Alexandria," *Journal of Ecclesiastical History* 6 (1955), 125–142.

King, Karen L. *What is Gnosticism?* Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

Knipfing, J.R. "The Libelli of the Decian Persecution," *Harvard Theological Review* 16 (1923), 345–390.

Koester, Helmut. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. Philadelphia: Trinity International Press, 1990.

Koester, Helmut. "GNÔMAI DIAPHORAI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity." In *Trajectories Through Early Christianity*. Edited by J.M. Robinson and H. Koester, 114–157. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament*. 2 volumes. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

Kraft, Robert A., and Janet A. Timbie. "Review of James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*." In *Religious Studies Review* 8 (1982), 32–52.

Krawiec, Rebecca. *Shenoute and the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2002.

Kuhn, K.H. "Shenute, Saint." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 7, 2131–2133. New York: Macmillan, 1991.

Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Lane Fox, Robin. *Pagans and Christians*. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1987.

Langener, Lucia. *Isis lactans – Maria lactans: Untersuchungen zur koptischen Ikonographie*. Altenberge: Oros Verlag, 1996.

Larsow, F. *Die* Fest-Briefe *des heiligen Athanasius Bischofs von Alexandrien aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert*. Leipzig: F.C.W. Vogel, 1852.

Layton, Bentley. *The Gnostic Scriptures*. Garden City, NY: Doubleday, 1987.

Layton, Bentley. "Prolegomena to the Study of Gnosticism." In *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*. Edited by L. Michael White and O. Larry Yarbrough, 334–350. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Layton, Bentley. "The Significance of Basilides in Ancient Christian Thought," *Representations* 28 (1989), 135-151.

Leclercq, Henri. "Alexandrie, Archéologie." In *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Edited by F. Cabrol. Volume 1, 1098–1182. Paris: Letouzey et Ané, 1907.

Lee, G.M. "Eusebius on St. Mark," *Studia Patristica* 12 (TU 115), 422–431. Berlin: Akademie-Verlag, 1973.

Lefort, L. Th. "Théodore de Tabennese et la letter de S. Athanase sur le canon de la Bible," *Muséon* 29 (1920), 205–216.

Leitzmann, Hans. *A History of the Early Church*. 2 volumes (4 parts). Translated by B.L. Woolf. Cambridge: James Clarke & Co., 1951, 1993.

Leroy, Jules. *Les peintures des couvents du desert d'Esna*. La peinture murale chez les coptes, vol. 1. Cairo: L'Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1975.

Lilla, Salvatore R.C. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

MacLeod, Roy. "Introduction: Alexandria in History and Myth." In *The Library of Alexandria*, edited by R. MacLeod, 1–15. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.

MacLeod, Roy, ed. *The Library of Alexandria*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.

MacMullen, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100–400*. New Haven and London: Yale University Press, 1984.

Mai, Angelo, ed. *Spicilegium Romanum*. 10 volumes. Rome: Typis Collegii Urbani, 1839–1844.

Marrou, Henri-Irénée. "L'Arianisme comme phénomène alexandrine." In *Patristique et humanisme*. Edited by Henri-Irénée Marrou, 321–330. Patristica Sorbonensia 9. Paris: Éditions du Seuil, 1976.

Martin, Annik. *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)*. Collection de l'École française de Rome 216. Rome: École française de Rome, 1996.

Martin, Annik, ed., with Micheline Albert. *Histoire 'acéphale' et index syriaque des letters festales d'Athanase d'Alexandrie*. SC 317. Paris, Cerf, 1985.

Martin, Ralph P. "Mark, John." In *The International Standard Bible Encyclopedia*, Volume 3. Revised edition, 259–260. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1986.

Maspero, Jean. *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort l'empereur Anastase jusqu'a la reconciliation des églises jacobites (518–616)*. Paris: Librairie ancienne Édouard Champion, 1923.

Mathison, Ralph W. "Persecution." In *Encyclopedia of Early Christianity*. Edited by E. Ferguson, 712–717. New York and London: Garland, 1990.

McGuckin, John A. "The Influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology." In *Studia Patristica* 24, 291–299. Leuven: Peeters Press, 1993.

McGuckin, John A. *St. Cyril of Alexandria, The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1994.

Michaels, J. Ramsey. *1 Peter*. Word Biblical Commentary, Volume 49. Waco, Texas: Word Books, 1988.

Miles, Richard, ed. *Constructing Identities in Late Antiquity*. London and New York: Routledge, 1999.

Minh-ha, Trinh T. *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*. New York and London: Routledge, 1991.

Monks, George R. "The Church of Alexandria and the City's Economic Life in the Sixth Century," *Speculum* 28 (1953), 349–362.

Montserrat, Dominic. "Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity." In *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, 257–279. Leiden: E.J. Brill, 1998.

Moore-Gilbert, Bart. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London and New York: Verso, 1997.

Moorhead, John. *Justinian*. London and New York: Longman, 1994.

Moussa, Mark. "The Anti-Chalcedonian Movement in Byzantine Egypt: An Evaluation of Past Scholarship and Current Interpretations." In *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996. Band 1: Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben. Edited by S. Emmel, M. Krause, S.G. Richter, and S. Schaten. Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.1, 504–510. Wiesbaden: Reichert, 1999.

Müller, Caspar Detlef Gustav. "Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien," *Oriens Christianus* 70 (1986), 118–142.

Müller, Caspar Detlef Gustav, ed. *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien*. Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag, 1968.

Naghibi, Nima. "Colonial Discourse." In *Encyclopedia of Postcolonial Studies*, edited by John C. Hawley, 102–107. Westport, CT; London: Greenwood Press, 2001.

Nautin, Pierre. "La conversion du temple de Philae en église chrétienne," *Cahiers Archéologique* 17 (1963), 1–43.

Nautin, Pierre. *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*. Paris: Editions du Cerf, 1961.

Nautin, Pierre. *Origène: Sa vie et son oeuvre*. Paris: Beauchesne, 1977.

Neale, J.M. *The Patriarchate of Alexandria*. 2 volumes. London: Joseph Masters, 1847.

Neuschäfer, Bernhardt. *Origenes als Philologe*. 2 volumes. Schweitzerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18. Basel: Friedrich Reinhardt, 1987.

Nineham, D.E. *St. Mark*. Harmondsworth: Penguin Books, 1963.

Norris, Richard A. *The Christological Controversy*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

Northcote, J.S., and W.R. Brownlow. *Roma Sotteranea, or Some Account of the Roman Catacombs, especially of the Cemetery of San Callisto*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1869.

Opitz, Hans-Georg, ed. *Athanasius*: Werke. Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 3 volumes. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1934–1940.

Opitz, Hans-Georg. "Die Zeitfolge der arianischen Streites von den Anfang bis zum Jahre 328," *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 33 (1934), 131–159.

Orlandi, Tito. "Un frammento copto Teofilo di Alessandria," *Rivista degli studi orientali* 44 (1969), 23–26.

Orlandi, Tito. "Richerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV sec.," *Vetera Christianorum* 11 (1974), 269–312.

Orlandi, Tito. "Uno scritto di Teofilo di Alessandria sulla distruzione del Serapeum?" *La Parola del passato* 23, fasc. 121 (1968), 295–304.

Orlandi, Tito. "Theophilus of Alexandria in Coptic Literature." In *Studia Patristica* 16 (= TU 129), 100–104. Berlin: Akademie-Verlag, 1985.

Parry, Benita. "Problems in Current Theories of Colonial Discourse," *Oxford Literary Review* 9.1–2 (1987), 27–58.

Partrick, Theodore Hall. *Traditional Egyptian Christianity: A History of the Coptic Orthodox Church.* Greensboro, NC: Fisher Park Press, 1996.

Pearson, Birger A. "Earliest Christianity in Egypt: Some Observations," in *The Roots of Egyptian Christianity*, edited by B.A. Pearson and J.E. Goehring, 132–159. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

Pearson, Birger A., and James E. Goehring, eds. *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

Pelikan, Jaroslav. *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700).* The Christian Tradition, Volume 2. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974.

Perkins, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era.* London and New York: Routledge, 1995.

Perkins, Pheme. "Docetism." In *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson, 272–273. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1990.

Prasad, Madhava. "The 'Other' Worldliness of Postcolonial Discourse: A Critique," *Critical Quarterly* 34.3 (1992), 74–89.

Quasten, J. *Patrology*. 4 volumes. Utrecht: Spectrum, 1950–1986. Repr. Westminster, MD: Christians Classics, Inc., 1992.

Quesnell, Quentin. "The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence," *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), 48-67.

Rahner, Karl. "La doctrine d'Origène sur le penitence," *Recherches de science religieuse* 37 (1950), 47–97, 252–286.

Raval, Shilpa. "Boys to Men: Erotic and Political Violence in Livy's Rape of Lucretia." Paper presented at the Greco–Roman Lunch, Yale University, November 4, 2002.

Reicke, Bo. *The Roots of the Synoptic Gospels*. Philadelphia: Fortress, 1986.

Reventlow, H.G., ed. *Gottes Wort und Gottes Land*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

Riad, Henri, Youssef Hanna Shehata, and Youssef al-Gheriani. *Alexandria: An Archeological Guide to the City*. Second edition. Alexandria: The Regional Authority for Tourism Promotion, 1996.

Roberts, C.H. "Early Christianity in Egypt: Three Notes," *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954) 92–96.

Roberts, C.H. *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*. London: Oxford University Press, 1979.

Roncaglia, Martiniano. *Histoire de l'Eglise Copte*. 4 Volumes. Beirut: Dar al-Kalima, 1966-1973.

Roueché, Charlotte. "Factions." In *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edited by G.W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 442. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Rougé, Jean. "Les débuts de l'épiscopat de Cyrille d'Alexandrie et le Code Théodosien." In *ALEXANDRINA: Hellenisme, judaisme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondesert*, 339–349. Paris: Cerf, 1987.

Rousseau, Philip. *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Routh, M. J. *Reliquae Sacrae*. 5 volumes. Second edition. Oxford: Typographeo Academico, 1846-1848. Repr. Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag, 1974.

Rubenson, Samuel. *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Rusch, William G. *The Trinitarian Controversy*. Philadelphia: Fortress, 1980.

Russell, Norman. "Bishops and Charismatics in Early Christian Egypt." In *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West*. Edited by J. Behr, A. Louth, and D. Conomos, 99–110. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2003.

Russell, Norman. *Cyril of Alexandria*. London: Routledge, 2000.

Rutherford, Ian. "Island of the Extremity: Space, Language and Power in the Pilgrimage Traditions of Philae." In *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, 229–256. Leiden: E.J. Brill, 1998.

Saad, Saad Michael, and Nardine Miranda Saad. "Electing Coptic Patriarchs: A Diversity of Traditions," *Bulletin of Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society* 6 (2001), 20–32.

Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.

Saller, Richard P. *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Santos Otero, Aurelio de. "Later Acts of the Apostles (9.1. Martyrium Marci)." In *New Testament Apocrypha*. Revised edition. Volume 2. Edited by W. Schneemelcher, 461–464. Louisville: Westminster / John Knox Press, 1992.

Schneider, Annedith M. "Center/Periphery." In *Encyclopedia of Postcolonial Studies*, edited by John C. Hawley, 85–86. Westport, CT; London: Greenwood Press, 2001.

Schroeder, Caroline. "Disciplining the Monastic Body: Asceticism, Ideology, and Gender in the Egyptian Monastery of Shenoute of Atripe." Ph.D. dissertation, Duke University, 2002.

Schwartz, Eduard. *Cyrill und der Mönch Viktor*. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse 208, 4. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1928.

Schwartz, Eduard. *Gesammelte Schriften*. 5 volumes. Berlin: Walter de Gruyter, 1959.

Schwartz, Eduard. *Publizistische Sammlungen zum Acacianische Schisma*. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Neue Folge, Heft 10. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934.

Schwartz, Eduard. *Zur Geschichte des Athanasius*. Gesammelte Schriften. Band 3. Berlin: Walter de Gruyter, 1959.

Schwartz, Eduard. "Zur Geschichte des Athanasius," *Nachrichten von*

der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Phil-hist-Klasse) (1905), 164–187.

Sellers, R. V. *The Council of Chalcedon*. London: SPCK Press, 1953.

Selwyn, E. G. *The First Epistle of Peter*. London: Macmillan & Co., Ltd., 1964.

Sharpe, Jenny. "Figures of Colonial Resistance," *Modern Fiction Studies* 35:1 (1989), 137–155.

Shoucri, Mounir. "Patriarchal Election." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1911–1912. New York: Macmillan, 1991.

Slemon, Stephen. "Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World," *World Literature Written in English* 30.2 (1990), 30–41.

Smith, Morton. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Smith, Morton. "Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade." *Harvard Theological Review* 75.4 (1982), 449–461.

Smith, Morton. *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*. New York: Harper & Row, 1973.

Souter, Alexander. *A Study of Ambrosiaster*. Texts and Studies 7.4. Cambridge: Cambridge University Press, 1905. Repr. Nendeln: Kraus Reprint, 1967.

Spanel, Donald B. "Timothy II Aelurus." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 7, 2263–2268. New York: Macmillan, 1991.

Spanel, Donald. "Two Fragmentary Sa'idic Coptic Texts Pertaining to Peter I, Patriarch of Alexandria," *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 24 (1979–82), 85–102.

Spivak, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson and L. Grossberg, 271–313. London: Macmillan, 1988.

Spivak, Gayatri. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Routledge, 1987.

Spivak, Gayatri. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." In *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, edited by G. Spivak, 197–221. London: Routledge, 1987.

Starowieyski, M. "Le titre *theotokos* avant le concile d'Ephese." In *Studia Patristica* 19, 236–242. Leuven: Peeters, 1989.

Stevenson, J., ed. *The New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to A.D. 337.* London: SPCK, 1957.
Stratos, A.N. *Byzantium in the Seventh Century.* 4 volumes. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1972.
Stroumsa, Gedaliahu A.G. "Comments on Charles Hedrick's Article: A Testimony," *Journal of Early Christian Studies* 11:2 (2003), 147–153.
Suleri, Sara. *The Rhetoric of English India.* Chicago: University of Chicago Press, 1992.
Telfer, William. "Episcopal Succession in Egypt," *Journal of Ecclesiastical History* 3 (1952), 1–13.
Telfer, William. "Melitius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt." *Harvard Theological Review* 48 (1955), 227–237.
Telfer, William. "St. Peter of Alexandria and Arius," *Analecta Bollandiana* 67 (1949), 117–130.
Telfer, William. "When Did the Arian Controversy Begin?" *Journal of Theological Studies* 47 (1946), 129–142.
Thompson, Herbert. "Dioscorus and Shenoute." In *Recueil d'études égyptologique.* Bibliothèque de l'École des haute etudes, IVe section, Sciences historiques et philologiques. Fascicule 234, 367–376. Paris: E. Champion, 1922.
Treadgold, Warren. *A History of the Byzantine State and Society.* Stanford: Stanford University Press, 1997.
Trigg, Joseph W. *Origen.* London and New York: Routledge, 1998.
Trigg, Joseph W. *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church.* Atlanta: John Knox Press, 1983.
Vallance, John. "Doctors in the Library: The Strange Tale of Apollonius the Bookworm and Other Stories." In *The Library of Alexandria,* edited by R. MacLeod, 95–113. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.
Van Roey, Alfred. "Les débuts de l'église jacobite." In *Das Konzil von Chalkedon,* Volume 2, edited A. Grillmeier and H. Bacht, 339–360. Würzburg: Echter-Verlag, 1953.
Van Roey, Alfred. "Les fragments trithéites de Jean Philopon," *Orientalia Lovaniensia Periodica* 11 (1980), 135–163.
Van Roey, Alfred, and Pauline Allen. *Monophysite Texts of the Sixth Century.* Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, 1994.
Veilleux, Armand. "Monasticism and Gnosis in Egypt." In *The Roots of Egyptian Christianity,* edited by B.A. Pearson and J.E. Goehring, 271–306.

Viteau, Joseph. *Passions des Saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia. Publiée d'après les manuscrits grecs de Paris et de Rome*. Paris: E. Bouillon, 1897.

Vivian, Tim. *Journeying into God: Seven Monastic Lives*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

Vivian, Tim. *St. Peter of Alexandria, Bishop and Martyr*. Philadelphia: Fortress, 1988.

Volbach, W. F. *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, 3. Auflage. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1976.

Wade-Hampton Arnold, Duane. *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1991.

Wagner, Guy. *Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et Byzantine d'après les documents grecs*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1987.

Walters, C.C. "Christian Paintings from Tebtunis," *Journal of Egyptian Archaeology* 75 (1989), 191–209, and plates XVI–XXIX.1.

Ward, Benedicta. *The Desert Christian: Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetic Collection*. New York: Macmillan, 1975.

Watts, Edward Jay. "City and School in Late Antique Athens and Alexandria." Ph.D. dissertation, Yale University, 2002.

Weitzmann, Kurt. *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art*. New York: Metropolitan Museum of Art, 1979.

Weitzmann, Kurt. "The Ivories of the So-called Grado Chair," *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972), 45–91.

White, L. Michael. *Building God's House in the Roman Word: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1990.

Whittow, Mark. *The Making of Orthodox Byzantium, 600–1025*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, and London: Macmillan Press, 1996.

Williams, Michael A. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Williams, Rowan. *Arius: Heresy and Tradition*. London: Darton, Longman, and Todd, 1987. Second edition. London: SCM, 2001.

Winkelmann, Friedhelm. "Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung," *Byzantinoslavica* 40:2 (1979), 161–182.

Winkelmann, Friedhelm. *Der monenergetisch-monotheletische Streit*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.
Winkelmann, Friedhelm. "Die Stellung Ägyptens im oströmisch-byzantinischen Reich." In *Graeco-Coptica: Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*, edited by P. Nagel, 11–35. Wissenschaftliche Beiträge 48 (I 29). Halle: Martin-Luther-Universität, 1984.
Wipszycka, E. "La christianisation de l'Égypte aux IV^{e}–V^{e} siècles. Aspects sociaux et ethniques," *Aegyptus* 58 (1988), 117–165.
Yang, John. "Representation and Resistance: A Cultural, Social, and Political Perplexity in Post-Colonial Literature." On the web at http://www.scholars.nus.edu.sg/landow/post/poldiscourse/yang/1.html.
Young, Frances M. *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
Young, Robert J.C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

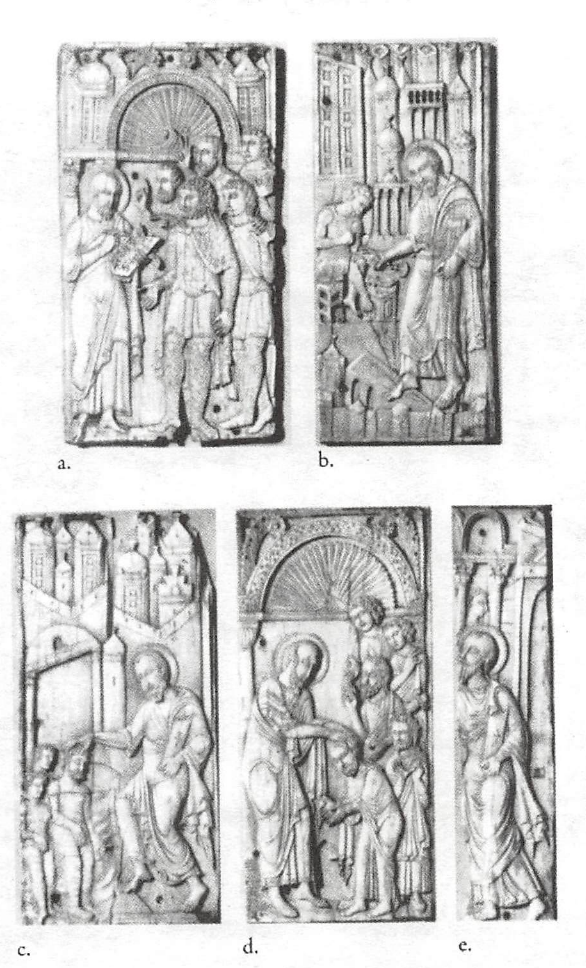
اللـــوحـــات

لوحة رقم (١)



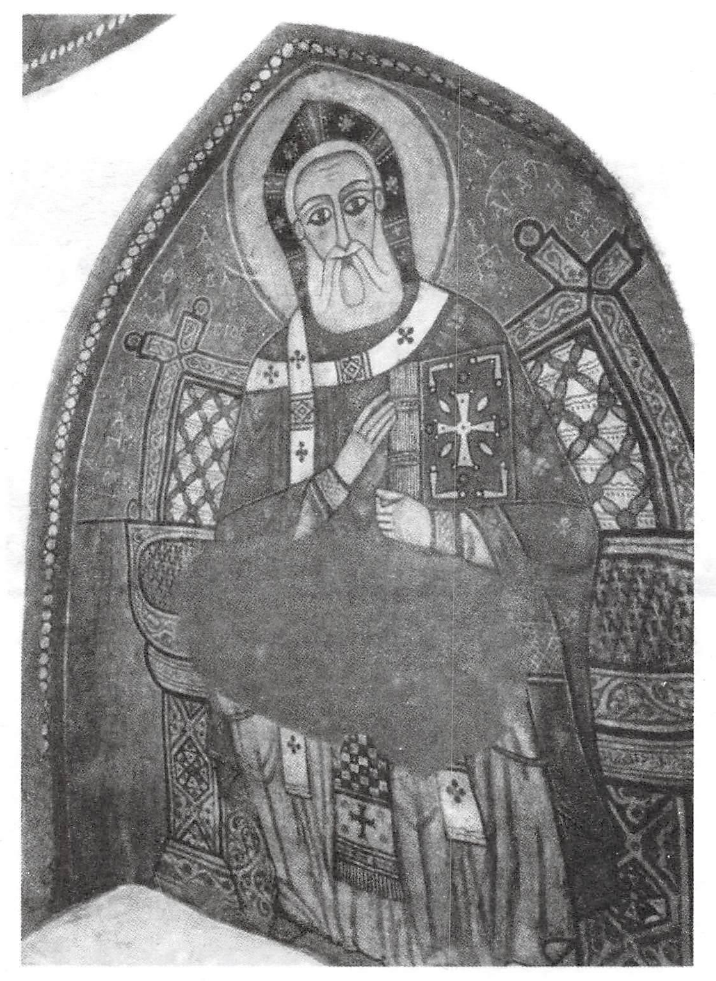
قطعة من العاج تصور القديس مرقسًا مع خمسة وثلاثين من خلفائـــه بطاركـــة الإسكندرية، أوائل القرن السابع الميلادى، متحف اللوفر بباريس.

لوحة رقم (٢)



خمس قطع من العاج تصور مشاهد من حياة القديس مــرقس، القــرن الثــامن الميلادى، متحف Castello Sfordesco، ميلانو، إيطاليــا: أ- مــرقس يعــظ بالإسكندرية. ب- مرقس يشفى إنيانوس. جـ- مرقس يعمد إنيانوس (وآخرين). د- مــرقس يضع يــده عــلى إنيانــوسٍ (رسامة إنيانوس كخليفــة لـــه.) هـ- مشهد غير مكتمل لمرقس يسير حاملا كتابًا.

لوحة رقم (٣)



رسم جدارى للقديس أثناسيوس السكندرى، القرن الثالث عشر الميــلادى، دير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر، مصر.

لوحة رقم (٤)



رسم جدارى للقديس أثناسيوس السكندرى، القرن العاشر الميلادى، أم البريجات، الفيوم، مصر.

لوحة رقم (٥)



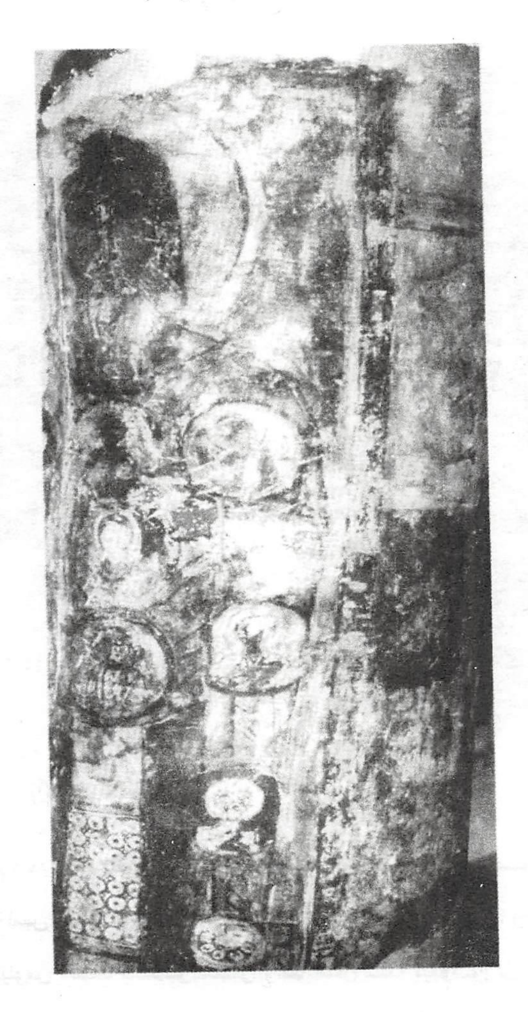
(أ)



(ب)

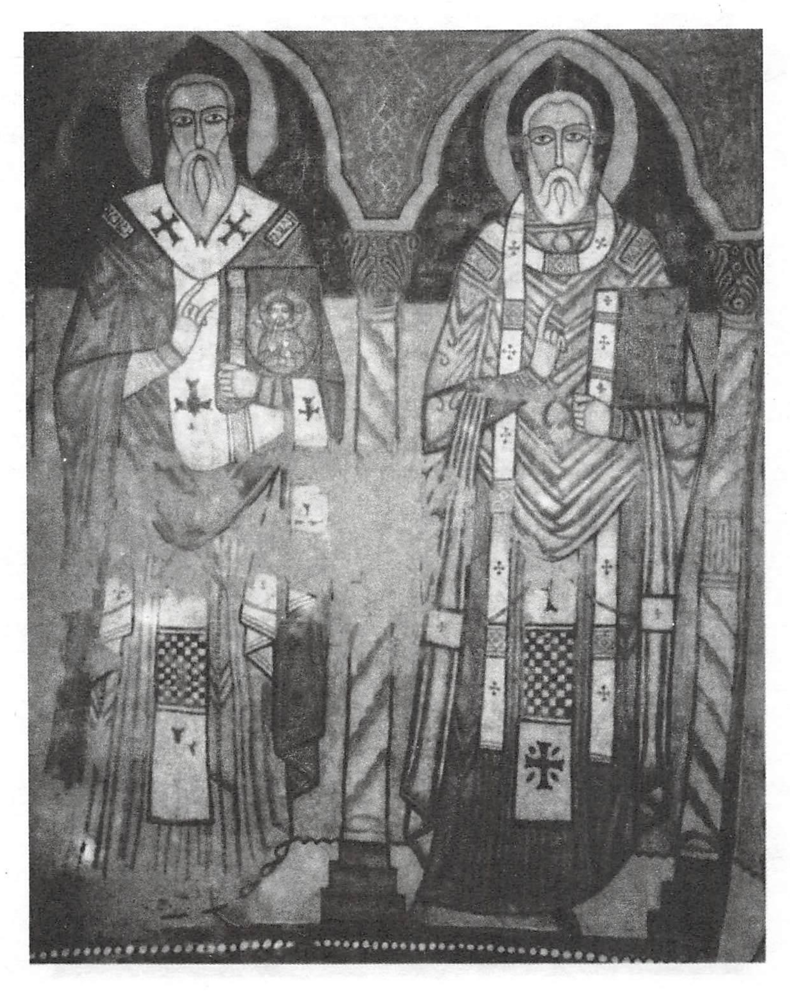
أ- رسوم بإحدى المخطوطات تصور ثاؤفيلوس السكندرى، (بردية من أوائل القرن الخامس الميلادى)؛ مجموعة w. coleniscev، بيترسبرج، روسيا: ب- ثاؤفيلوس ممسكًا بالكتاب المقدس واقفًا أسفل سلفه تيموثاؤس (اللوحة رقم ٦، وجه). ب- ثاؤفيلوس ممسكًا بالكتاب المقدس واقفًا عند قاعدة تمثال مكسورة للإله المصرى سيرابيس (اللوحة رقم ٦، ظهر).

لوحة رقم (٦)



رسم جدارى لديسقورس السكندرى (وهو مرتد قلنصوة رهبانية)، القرن الثالث عشر الميلادى، دير السريان بوادى النطرون، مصر.

لوحة رقم (٧)



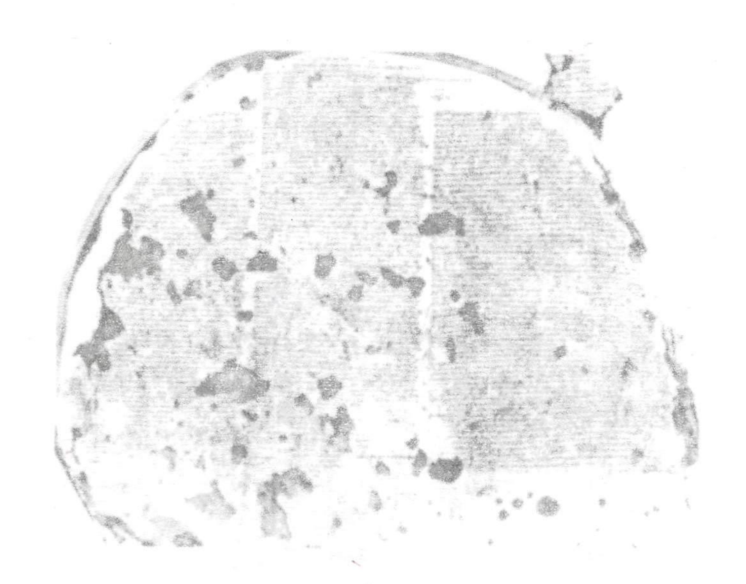
رسم جدارى لديسقورس السكندرى (على اليمين، وعلى اليسار البطريرك غير الخلقيدونى، ساويرس الأنطاكى)، القرن الثالث عشر الميلادى، دير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر، مصر.

لوحة رقم (٨)



رسم جدارى للبابا دميان (؟)، القرن الثامن الميلادى، كنيسة القديسة مريم، دير السريان بوادى النطرون، مصر.

لوحة رقم (٩)



نقش قبطى لرسالة مجمعية للبابا دميان (٥٧٨م). أواخر القرن السادس أو أوائل القرن السابع الميلادى. دير أبيفانوس (أبو فانا) بالأقصر.

لوحة رقم (١٠)



رسم جدارى للبابا بطرس الأول السكندرى (على اليمين، ومعه القديس أنــدراوس الرسول على اليسار)؛ حيث تتماثل صورة بطرس رئيس الأساقفــة، مع صــورة القديس بطرس الرسول؛ (١٠٢٥ – ١٠٣٠م) دير الملاك غبريال بالفيوم.

المحرر فى سطور:

ستيفين ديفيز

أستاذ تاريخ المسيحية بجامعة ييل **Yale** بالولايـــات المتحـــدة الأمريكيـــة، وله كثير من الكتابات فى هذا الشأن.

المترجم فى سطور:

مجدى جرجس

يعمل محاضرًا بجامعة كفر الشيخ، وله كتابات حول القبط فى العصر العثمانى، وعن وثائق المحاكم الشرعية فى العصر العثمانى.

التصحيح اللغوى: **مـــبروك يـــونس**

الإشـــراف الفنى: **حـــــسن كامـــــل**